

Jahrbuch des Pädagogiums

zum

Kloster Unser lieben Frauen in Magdeburg

und

Einladung zum Schulaktus

Freitag, den 27. März 1908, vormittags 10 Uhr.

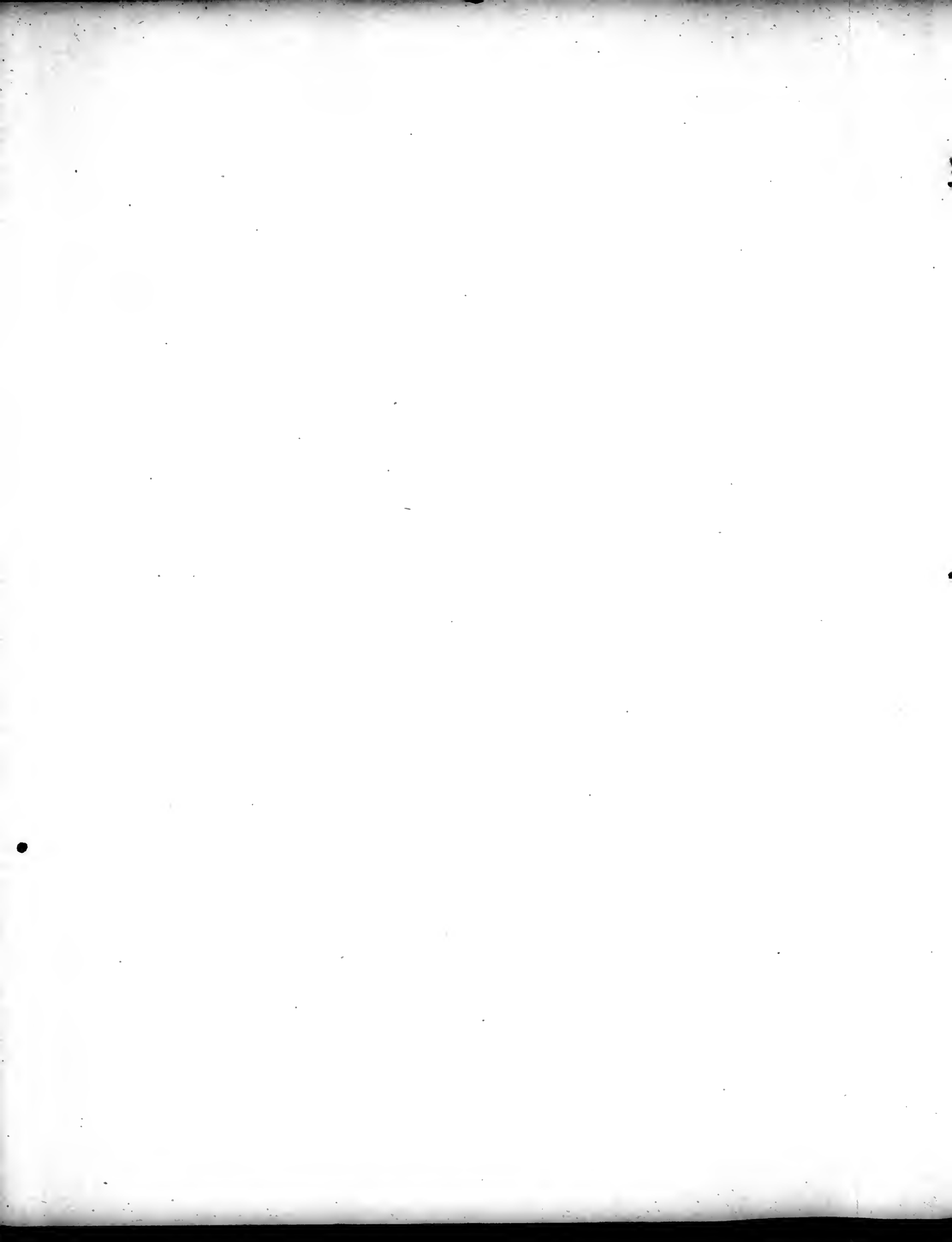
Neue Fortsetzung.

Zweiundsiebzigstes Heft 1908.

Inhalt: 1. Platons Philebus. Von Professor Karl Harth.
2. Schulnachrichten. Vom Propst und Direktor Prof. Dr. Urban, Geh. Reg. R.
Darin: Bericht über ein Konviktsjubiläum von Professor Ziegler und Festpredigt des Ober-Konsistorialrats Dr. theol. Kawerau in Berlin.

Magdeburg.
Druck von E. Baensch jun.
1908.

1908. Progr.-Nr. 313.



Platons Philebus.

Die Beschäftigung mit Platons Schriften ist uralt. Schon seine unmittelbaren Nachfolger brachten denselben ein reges Interesse entgegen. So stellte der Grammatiker Aristophanes von Byzanz seine Werke in Trilogien (cf. Diog. Laert. III. 61), Derkyllidas und Thrasyllos in Tetralogien (cf. Diog. Laert. III. 56) zusammen. Nicht weniger beschäftigten sich mit seinen Lehren die Neuplatoniker und die christlichen Kirchenväter zu Anfang und am Ende des Mittelalters. Die Herausgeber und Kritiker der neueren Zeit indessen begnügten sich nicht mit diesen aus dem Altertum überlieferten Einteilungen; sie suchten Platons Schriften nach der Reihenfolge ihrer Abfassung zu ordnen, da nur so die einzelnen Dialoge richtig gewürdigt und in ihrer wahren Bedeutung für das ganze philosophische System Platons erkannt werden könnten. Dabei berücksichtigte Tennemann (System der Platon. Philosophie, Leipzig 1792) und Socher (über Platons Schriften, München 1820) mehr die äußeren Lebensverhältnisse Platons, Schleiermacher dagegen mehr den Inhalt und die philosophische Entwicklung der einzelnen Schriften, die er in elementarische, dialektische und konstruktiv darstellende unterschied. Daß er durch seine Übersetzung der Platonischen Dialoge (1. Aufl. Berlin 1804—1809, 3. 1855—1862) und besonders durch die scharfsinnigen Einleitungen zu denselben für ein allseitiges und einheitliches Verständnis der Philosophie Platons epochemachend gewirkt hat, darüber herrscht allgemeine Übereinstimmung. Indem er aber die Beziehungen der einzelnen Dialoge untereinander aufmerksam beobachtet, legt er, von der Überzeugung ausgehend, Plato habe von Anfang an sein System fertig im Kopfe gehabt, ein zu großes Gewicht auf die Untersuchung der Frage, inwiefern dieselben untereinander ein zusammenhängendes Ganze bilden, wie ein jeder von ihnen die Grundlage und das Ergebnis anderer Dialoge sei. Dabei hat er es aber ganz und gar unterlassen zu zeigen, daß jeder einzelne Dialog auch durch sich selbst verstanden werden kann. Auch Fr. Ast (Platons Leben und Schriften, Leipzig 1816) ist der Meinung, daß Plato nur Vollendetes geschrieben haben könne. Er erkennt allerdings nur vierzehn Dialoge für echt platonisch an und teilt diese, indem er Schleiermacher gegenüber mehr die Einkleidung und philosophische Form berücksichtigt, in drei Gruppen: in sokratische, die sich besonders mit der Schilderung der Persönlichkeit des Sokrates beschäftigen, in dialektische oder megarische, in denen die Polemik gegen die Lehren der Eleaten und des Heraklit hervortritt, und in dialektische oder rein wissenschaftliche. Nach G. Stallbaum (Leipzig 1821—1826, Gotha 1833—1836) besteht die erste Gruppe der Platonischen Dialoge aus solchen Werken, die bis zum Tode des Sokrates und etwas weiter, etwa bis zum 40. Lebensjahr Platons geschrieben sind; die zweite umfaßt diejenigen, die

vom Auftreten Platons in der Akademie bis zu seiner zweiten Reise nach Sizilien, also während seines Lehramtes in der Akademie verfaßt sind; die dritte Gruppe bilden die Gesetze. K. Fr. Hermann, der (Ausgabe Leipzig 1851—1853 und Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelberg 1839) auf philologisch-historischem Wege Reihenfolge und Abfassungszeit der einzelnen Dialoge untersucht, leugnet die von Schleiermacher behauptete Einheit des schriftstellerischen Planes; er ist überzeugt, daß innerhalb der Schriften Platons wesentliche Veränderungen seiner gesamten philosophischen Anschauungen zu erkennen seien, deren hauptsächlicher Grund in dem successiven Verkehr Platons mit den wichtigsten Philosophenschulen seiner Zeit liege. In diesem Glauben, daß Platons Philosophie nicht ein fertiges Ganze, sondern wesentlich Entwicklungsgeschichte ist, unterscheidet er mit Rücksicht auf die beiden Hauptereignisse in Platons Leben, den Tod des Sokrates und seine damit zusammenhängende Abwesenheit von Athen einerseits, die Rückkehr in seine Vaterstadt und die Gründung der Akademie andererseits, in ähnlicher Weise wie Schleiermacher drei Perioden Platonischer Gespräche: sokratische, die zu Lebzeiten des Sokrates verfaßt sind, dialektische oder vermittelnde, die nach dem Tode desselben bis zur Rückkehr von der ersten sizilischen Reise nach Athen geschrieben, und darstellende oder konstruktive, die seit Gründung der Akademie herausgegeben sind. Dieser Anordnung Hermanns folgen im allgemeinen auch die späteren Erklärer, wie Steinhart (Übersetzung Platons von Hieron. Müller mit Einleitungen von C. Steinhart, 8 Bände, Leipzig 1850—1866, bes. Bd. IV 1854 S. 579—775 und seine Abhandlung in Fichtes Zeitschrift für Philos. Bd. 58, 1871, S. 32—102 u. 143—250) und Susemihl (die genetische Entwicklung der Platon. Philosophie, Leipzig 1855—1860). „Seit den eindringenden Forschungen Hermanns, so drückt sich letzterer (genet. Entw. S. 43) aus, scheint sich allmählich immer größere Einstimmigkeit darüber zu bilden, daß Plato bei Beginn seiner Schriftstellertätigkeit sein System noch keineswegs fertig und vollendet dastand, daß es sich vielmehr aus geringen Anfängen im Verlauf derselben entwickelt hat.“ Heute herrscht wohl kein Zweifel mehr darüber, daß Platons Geistesleben eine reiche, lange Entwicklung durchgemacht hat und daß seine späteren Schriften viel reifer durchdacht sind als seine ersten.

Im vollen Gegensatz zu Schleiermacher und im richtigen Gefühl all dieser Unzulänglichkeiten hält Bonitz (Platonische Studien, 3. Aufl., Berlin 1886) jeden einzelnen Dialog für ein in sich abgeschlossenes Ganze und stellt daher an die Leser die Forderung, ihn als solchen, der Ansicht des Verfassers entsprechend, aufzufassen; erst dann dürfe man untersuchen, wie ein Dialog die Voraussetzung eines anderen sei, d. h. welche Stelle ein jeder einzelne Dialog im System Platons einnähme. Wie Bonitz betonen auch Schaarschmidt (die Sammlung der Platon. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten, Bonn 1866), Überweg (Untersuchung über die Echtheit und Zeitfolge der Platon. Schriften, Wien 1861 S. 108) u. Zeller (Platon. Studien 1858—1860) die Notwendigkeit der Einzeluntersuchung. Sie wollen jeden Dialog als Ganzes auffassen, den philosophischen Gedankengang ganz objektiv ohne eigene Zutaten ermitteln und den Zweck und den Grundgedanken ohne subjektive Deutungen formulieren. Praktisch haben dies Deuschle-Cron, Wohlrab, Schanz in der Schulausgabe einiger Dialoge gezeigt.

Eine ganz neue Richtung endlich hat Dittenberger eingeschlagen. Er stützt sich, um die Echtheit der Platonischen Dialoge zu untersuchen und um die Abfassungszeit derselben zu bestimmen, auf eine genaue Erforschung der sprachlichen Form. In dieser Beobachtung der Eigentümlichkeiten des Sprachgebrauchs ist ihm besonders M. Schanz nachgefolgt in seiner Schrift: Zur Entwicklung des Platonischen Stils (Hermes 1886, Bd. 21, S. 439—459). So wird z. B. an den beiden Ausdrücken *τῷ ὄντι* und *ὄντως* gezeigt, daß in einigen Dialogen nur der erstere vorkommt, in anderen dagegen beide nebeneinander und endlich in einigen sich nur *ὄντως* findet, wie im Philebus, Politikus, Timaeus und den Gesetzen. In ähnlicher Weise wird gezeigt, daß die Ausdrücke *ὡς ἀληθῶς* und *τῇ ἀληθείᾳ* gleichbedeutend sind und daß *ὡς ἀληθῶς* überall vorkommt außer in den vier zuletzt genannten Schriften. Daraus wird der Schluß gezogen, daß diese vier Schriften, zu denen auch der Philebus gehört, überhaupt Platons letzte Schriften sind.

Ebensowenig wie die chronologische Anordnung der einzelnen Dialoge ist die Frage nach ihrer Echtheit sicher entschieden. Die Ansichten der Gelehrten gehen in dieser Beziehung weit auseinander; allgemein für echt werden von allen dem Plato zugeschriebenen Dialogen nur acht gehalten, die wie der Staat, Timaeus, die Gesetze u. a. ausdrücklich durch Zitate des Aristoteles bezeugt sind. Zu ihnen gehört unser Philebus nicht. Auch äußere politische Anhaltspunkte finden sich nicht in ihm. Diese sind in Platons Schriften überhaupt äußerst selten und beschränken sich teils auf die Erwähnung von politischen Ereignissen — so werden im Parmenides die Dreißig erwähnt, im Symposion die Schleifung der mantineischen Mauern — teils auf ganz unsichere Angaben, z. B. daß der Phaedrus das letzte Werk Platons sei. Gleichwohl läßt die innere Kritik des Philebus ein wenn auch nur annäherndes Urteil über seine Abfassungszeit zu. Sicher ist soviel, daß er nach Platons Reise nach Italien geschrieben ist, wie aus der genauen Bekanntschaft Platons mit der pythagoreischen Philosophie hervorgeht. Diese Ansicht vertritt schon Ast, der nur vierzehn Dialoge für echt hielt (Platons Leben und Schriften, S. 298), während Socher (über Platons Schriften, München 1820, S. 297) in dem Dialog wechselseitige Beziehungen zwischen ihm und dem Gorgias findet und Munk (die natürl. Ordnung der Platon. Schriften, Berlin 1857, S. 246) ihn mit dem Phaedrus nach Form und Inhalt zusammenstellt. Schleiermacher (S. 91) setzt ihn nach dem Phaedon und Symposion, auf den Übergangspunkt von den indirekt darstellenden zu den konstruktiven Dialogen. Stallbaum (Plat. Philebus, 1820, ed. I. S. 42 f.) hält ihn für eins der letzten Gespräche, da die Erörterungen über das höchste Gut im Staat und den metaphysischen Erörterungen des Timaeus für den Philebus vorausgesetzt werden müssen. Dieser Ansicht schließt sich im wesentlichen Steinhart (in seiner Recension von Überwegs Untersuchungen über Echtheit und Zeitfolge Platon. Schriften, Wien 1861, in Fichtes Zeitschrift für Philos., Bd. 51, S. 224 f.) an, wenn er sagt, der Philebus sei erst nach Republik und Timaeus, etwa kurz vor den Leges geschrieben. Auch in der neuesten Zeit ist jene Ansicht die herrschende geblieben. A. Richter (Wahrheit und Dichtung in Platons Leben, Hamburg 1886) versetzt den Philebus in Platons Meisterjahre und hält ihn und die Gesetze für Platons letzte Schriften. Köstlin (Geschichte der Ethik, Tübingen 1887) rechnet ihn zu der letzten, der pythagoreisierenden, Periode und glaubt (S. 408), daß er wahrscheinlich

schon vor der Politeia geschrieben sei, vielleicht in einer Zeit, da Plato von allen eleatisch-megarischen Abstraktionen sich vollkommen lossagte und pythagoreisierende Grundbegriffe (*πέρας, ἄπειρον*) in sein System einführte, während ihn endlich der jüngste Platoforscher Natorp in seiner äußerst ansprechenden Schrift (Platons Ideenlehre, Leipzig 1903, S. 296) in der „unzweifelhaft feststehenden chronologischen Folge" zwischen Staatsmann einer-, dem Timaeus und den Gesetzen andererseits setzt. Sämtliche Einteilungen zählen also die Dialoge, in denen Plato die wichtigsten Bestimmungen von der Idee des Guten gibt, die Republik und den Timaeus, den Philebus und die Gesetze, als die letzten auf, eben weil in ihnen Platons Lehre in der ausgebildetsten Form zu erkennen ist.

Ganz mit Unrecht hat Schaarschmidt in seiner Schrift (die Sammlung der Platon. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten, Bonn 1866, S. 277—326) versucht, den Philebus dem Plato überhaupt abzusprechen und ihn als das Werk eines Fälschers, der den Dialog aus platonischen und aristotelischen Elementen zusammengeschrieben habe, hinzustellen. Er stützt sich dabei besonders auf eine Vergleichung unseres Dialogs mit den ersten fünf oder doch wenigstens den ersten drei Kapiteln des 10. Buches der Nikomachischen Ethik, ferner auf eine Betrachtung des Gehaltes und der Komposition, namentlich im Vergleich mit Platons unbestritten für echt gehaltenen Schriften. Ganz entschieden geht Schaarschmidt zu weit, wenn er (S. 91) behauptet, man dürfe die Koinzidenz einer aristotelischen Stelle mit einem Satze der dem Plato zugeschriebenen Dialoge nicht für die Echtheit des letzteren deuten, da in einem solchen Falle nicht einmal feststeht, ob nicht der Verfasser des Dialogs, sofern dieser jünger als Aristoteles war, jene Stelle des Aristoteles erst benützt hat, um sie seinem Werke einzuverleiben. Gegen diese verkehrte Hypothese ist zuerst Georgii aufgetreten (die Schaarschmidtsche Kritik des Philebus in den Jahrbüchern für Philos., Heft 5), dann Überweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge der Platon. Schriften, S. 194 u. 200), Zeller (Philos. der Griechen, 2. Aufl., I. S. 399) und G. Schneider (philos. Monatshefte X, 1875, S. 205 ff.), besonders aber hat ihn Steinhart widerlegt in seiner trefflichen Rezension (Fichtes Zeitschrift, Bd. 58, S. 32—102 und S. 193—250).

Jedenfalls hat Aristoteles den Philebus, wenn er ihn auch nicht durch Zitate ausdrücklich anführt, für ein echtes Werk seines Lehrers Plato gehalten. Dem schließt sich Thrasyllus an, der den Philebus in seinen Tetralogien mit anführt. Diese Zeugnisse aus dem Altertum sichern in genügender Weise den Platonischen Ursprung des Philebus; denn es ist wohl als sicher anzunehmen, daß die von Thrasyllos als echt bezeugten Dialoge wirklich echt sind, da man voraussetzen kann, daß diese auf der Bibliothek zu Alexandria als echt Platonische Schriften aufbewahrt gewesen sind. Aber auch die inneren Kriterien, der Inhalt wie auch die ganze Art und Weise der in ihm geführten Untersuchung, lassen ihn ganz unzweifelhaft als eine Schöpfung echt Platonischen Geistes erkennen.

Der erwähnte Grundsatz von Bonitz, daß jeder einzelne Dialog als ein in sich geschlossenes Ganze gelte, gilt in ganz besonderer Weise für den Philebus, der von allen Herausgebern und Kritikern für einen der wichtigsten Dialoge Platons gehalten wird, wenn auch im einzelnen die Erörterung über den Begriff des höchsten Gutes nicht immer

frei ist von Unklarheiten und Widersprüchen. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, den Inhalt und das Ergebnis dieses Dialogs im möglichst engen Anschluß an die Worte Platons klarzulegen. Handelt es sich doch in dieser Schrift um die Erörterung der wichtigen Frage, die in alter und neuer Zeit das Ziel alles edlen Strebens ist, worin besteht die höchste Glückseligkeit.

Ehe wir indessen auf den Inhalt des Dialogs selbst übergehen, möchte es geraten sein, eine Übersicht über die bedeutenderen Lehren der Philosophie vor Plato, besonders der Ethik, zu geben.

Die Philosophie vor Sokrates, die ionische, pythagoreische und eleatische, suchte einseitig nach einem Prinzip, aus dem sie das Dasein der Erscheinungswelt erklären könnte. So nahm Thales das Wasser als Grund aller Dinge an, Anaximander das Unendliche (*ἄπειρον*), Anaximenes die Luft. Während so die ionische Naturphilosophie ein Naturelement als das Grundelement annahm, gingen die Pythagoreer einen Schritt weiter, sie gingen über die sinnliche Erscheinung heraus und hielten die Zahl für das Prinzip aller Dinge. Ihnen ist die Welt eine Vielheit, eine Masse, eine Menge (*πλῆθος* oder genauer ein *ἄπειρον*). Infolge ihrer Beschäftigung mit Mathematik und Musik kamen sie zu der Überzeugung, daß es neben diesem *ἄπειρον*, der unbegrenzten Vielheit, auch eine gezählte und geordnete Vielheit gebe, die Begrenzung (*πέρας*) hat; sie bemerkten, daß alles nach Zahlen und Maßen geregelt und harmonisch geordnet sei. Dagegen sahen die Eleaten von allen endlichen Bestimmungen der Dinge, von Stoff und Form vollständig ab, sie gingen über die sinnliche Erscheinung heraus und schrieben nur dem reinen Sein Existenz zu; ihr Prinzip lautet: nur das Sein ist, es ist Eins und unbegrenzt, das Nichtsein, das Werden ist nicht. Im vollen Gegensatz zu ihrer Weltanschauung, die alles Dasein, die ganze Erscheinungswelt leugnet, steht die Lehre des Heraklit von Ephesos; er leugnet das Sein und nimmt das Werden als das Prinzip aller Dinge an. Nach ihm ist alles in ewigem Fluß, in ewiger Bewegung (*πάντα ῥεῖ*). In denselben Strom, sagt er, steigen wir hinab und steigen wir auch nicht hinab; denn man kann nicht zweimal in denselben Strom steigen, da er zugleich zu- und abfließt. Alles Seiende verdrängt einander fortwährend, somit ist alles Werden Ergebnis kämpfender Gegensätze oder, wie er sagt, der Streit ist der Vater aller Dinge (*πόλεμος πάντων πατήρ*). Die Lehren des Heraklit und der Eleaten, das Prinzip der Bewegung und der Unveränderlichkeit, sind Gegensätze; beide nicht genügend, das All zu erklären. Einen Ausgleich beider Prinzipe suchte nun Demokrit herbeizuführen; er erklärt die Mannigfaltigkeit des Seins dadurch, daß er die ganze Erscheinungswelt in ganz kleine, nicht mehr zu teilende (*ἄτομοι*) Körperchen zerlegt. Diese Atome stoßen infolge ihrer verschiedenen Schwere in dem leeren Weltenraum aneinander, verbinden sich, trennen sich aber auch wieder. So erklärt er sich das Entstehen und Vergehen der Einzeldinge, die er für Kompositionen (Konglomerate) von solchen Atomen hält und deren Verschiedenheit von der Verschiedenheit der Atome herrührt.

Diese ganze Philosophie vor Sokrates war also mehr Naturphilosophie, die einseitig die Erscheinungswelt erforschen wollte und zu diesem Zwecke nach einem Prinzip suchte, aus dem sie das Dasein der Dinge erklären könnte. Ethische Fragen berührte sie nur beiläufig und ohne tiefere wissenschaftliche Untersuchung, wie Pythagoras, der das höchste

Gut in der mathematischen Ordnung der Zahl- und Maßverhältnisse (dem πέρας), oder Heraklit, der es in der allumfassenden Ordnung findet, der alles Einzelne gehorchen soll und muß, oder Demokrit, welcher lehrt, das Glück beruhe auf der Lust (daher der „lachende“ Philosoph genannt), zu der man nur durch unerschütterliche Gemütsruhe gelangen könne. Auch die Sophistik vermochte auf ihrem subjektiven Standpunkte noch keine allgemein giltigen Normen der Ethik aufzustellen. Dagegen wurde Sokrates, insofern er alles auf den Begriff des Guten zurückführte, der Begründer der wissenschaftlichen Ethik und Sittenlehre. Er brach mit der bisherigen, unfruchtbaren Art des Philosophierens, dem Suchen nach dem Grund (des Daseins) aller Dinge, und verlegte den Schwerpunkt aller exakten Forschung in die Einwirkung auf das menschliche Leben. Dies hatten zwar vor ihm in gewisser Weise auch schon die Sophisten getan, sie waren aber dabei zu einem ganz anderen Resultat wie Sokrates gelangt. Indem sie in Übertreibung des Subjektivitätsprinzips lehrten, daß jeder einzelne Mensch das Maß aller Dinge sei (Protagoras), leugneten sie die Möglichkeit richtiger objektiver Erkenntnis, da jeder Mensch subjektiv verschieden auffasse, empfinde und denke. Dagegen betonte Sokrates, sich von den Dingen nicht das Scheinwissen der Sophisten anzueignen; er setzte an die Stelle des subjektiven Ich der Sophisten, des Meinens und Beliebens des einzelnen, das objektive Ich, das vernünftige Denken, das bei allen vernünftigen Menschen dasselbe ist. Diese allgemeine, objektive Subjektivität an die Stelle der Einzelsubjektivität gesetzt zu haben, ist das große Verdienst des Sokrates, der damit die Philosophie des objektiven Gedankens begründet hat. Sein Prinzip ist, daß allem Tun und Handeln nur Erkenntnis und Wissen den richtigen Wert und Erfolg verleiht. Denn mit dem Wissen des Rechten ist bei dem Streben aller Menschen nach Glückseligkeit, die nur durch die rechten Mittel erreicht werden kann, auch das richtige Handeln gegeben. Allerdings vermag er das Sittliche von dem Wissen noch nicht zu trennen: er kennt weder ein Wissen ohne Tugend noch eine Tugend ohne Wissen. Dabei verlangt er, daß der Geist über die Sinnlichkeit und Genußsucht herrsche. Diese Herrschaft des Geistes ist ihm die notwendige Vorbedingung von allem tugendhaften Handeln, das Fundament aller Tugend und Glückseligkeit. Beides kann man ohne das begriffliche Wissen nicht erlangen; beides, auch die Glückseligkeit, ist nichts anderes als die vernünftige, auf Wissen gegründete Tüchtigkeit. Dem Sokrates ist also das Wissen und das darauf beruhende richtige Handeln, die Tugend, das höchste Gut des menschlichen Lebens. Was aber dies Gute sei, das Wesen des höchsten Gutes wußte auch er noch nicht zu bestimmen. Durch die vielen Andeutungen aber, die er von dem höchsten Gut gegeben hatte, wurden alle seine Schüler bestimmt, die Lehre vom höchsten Gut weiter auszubilden. Weil diese Ahnungen aber noch zu unbestimmt waren, so ist es nicht zu verwundern, daß diese nach ihrer verschiedenen subjektiven Auffassung von einander abwichen und jeder auf seine Weise das höchste Gut aufzufinden und zu bestimmen suchte. So verfolgte der Megariker Eukleides mehr die dialektische Seite der Sokratischen Lehre und, sofern er den Satz des Sokrates, daß die Tugend nur Eine sei, mit der Lehre der Eleaten (deren Anhänger er ja war), welche das Eine Sein für das Prinzip aller Dinge aufgestellt hatten, in Zusammenhang brachte, stellte er die Behauptung auf, daß das Gute nur Eins sei, und legte ihm dieselben Eigenschaften bei, welche

die Eleaten dem Sein beigelegt hatten, obwohl es nach ihm bald Gott, bald Vernunft, bald Einsicht genannt wird. Ihm galt als das höchste Gut also das dialektische Denken und reine Erkennen selbst. Im Gegensatz zu ihm wandten sich Antisthenes und Aristipp mehr der ethischen Seite zu; sie betrachteten das Verhalten des Menschen gegenüber der Lust als die Hauptfrage der Sittenlehre, doch gingen auch sie hierbei wieder entgegengesetzte Wege. Der strenge Antisthenes lehrte, daß der tugendhafte Wandel die höchste Glückseligkeit des Menschen sei, zu dem die Einsicht und das richtige Erkennen die notwendigste Bedingung sei, dagegen verwarf er die Lust und die Begierde danach als etwas dem Menschen Verderbliches.

Während ihm und seinen Schülern, den Kynikern, als das Tugendideal die Bedürfnislosigkeit, nach der jeder wahrhaft Weise mit Aufgabe aller Lustgefühle und Begierden und sogar unter Vernachlässigung aller geistigen Bildung zu trachten habe, vor Augen schwebte, erhob der frohe und heitere Lebemann Aristipp von Kyrene, der Begründer des Hedonismus, der sich eben dadurch am weitesten von Sokrates entfernte, die Lust als den höchsten oder gar einzigen Lebenszweck, wobei er allerdings von Sokrates die Forderung beibehielt, daß man dieses höchste Gut, die *ἡδονή*, nur durch Tugend und Wissen erlangen könne: nur der Weise, der die ihn umgebenden Verhältnisse zu beherrschen weiß, genieße die Lust.[1])

Am meisten und am wissenschaftlichsten hat aber Plato das System seines Meisters durch seine zahlreichen Dialoge, die das ganze Gebiet der Philosophie, Dialektik, Physik und besonders der Ethik behandeln, erweitert. Er faßt die Lehren seiner Vorgänger zusammen, indem er teils gegen sie polemisiert, teils sie in sein System aufnimmt. So sucht er eine Vermittlung herbeizuführen zwischen dem Eleatischen Sein und dem Heraklitischen Werden. Den Maß- und Zahlbestimmungen der Pythagoräer entlehnt er den Begriff des *πέρας* und *ἄπειρον*, dem Anaxagoras die Lehre des *νοῦς*, der das ganze Weltall ordnet. Ferner polemisiert er wie Sokrates gegen die Scheinweisheit der Sophisten, daß der einzelne Mensch das Maß aller Dinge sei. Er kommt zu der Ansicht, daß weder alles in ewiger Bewegung und Veränderung noch in ewiger Ruhe sich befinden kann. Das stets sich Verändernde findet er in den Sinnendingen, das bei aller Veränderung der Sinnendinge sich ewig gleich Bleibende in den Begriffen. Diese, die er Ideen nennt, sind ihm im Gegensatz zu den Sinnendingen das Allgemeine im Einzelnen, das Gemeinsame im Mannigfaltigen, das Eine im Vielen, das Bleibende und Unveränderliche im ewig Wechselnden und Veränderlichen. In ethischen Fragen macht er der subjektiven Lehre der Sophisten gegenüber das logische Denken und die Tugendlehre des Sokrates zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen. Der Frage, was ist das höchste Gut, hat er außer Phaedrus, Gorgias, Menon, Phaedon, Republik besonders den Philebus gewidmet.

In dem letzteren Dialoge sind die beiden Mitunterredner des Sokrates Philebus und Protarchus. Philebus, nach dem der Dialog benannt ist, tritt allerdings bald zurück, da sich bei seiner Hartnäckigkeit ein wissenschaftliches Gespräch nicht führen läßt; für

---

[1]) Die Stelle im Philebus p. 53 von den feinen Männern (*κομψοὺς ἄνδρας*), welche leugnen, daß die Lust etwas Substantielles sei, und behaupten, sie sei blos ein Entstehen und Vergehen, wird von Zeller und Köstlin (Ethik, S. 316. Anm.) auf Aristipp bezogen.

ihn tritt dann Protarch ein, der, obwohl er die Ansicht des Philebus teilt, doch weit mäßiger und besonnener ist als jener. Er gibt der Wahrheit die Ehre und erkennt die Argumente des Sokrates an. Wißbegierig und scharfsinnig zugleich (12 D, 13 A, 14 C, bes. 23 D, 36 A, 41 A, 42 D) läßt er sich durch Sokrates zu einer besseren Einsicht bekehren, wenn er auch öfters Sokrates nicht gleich versteht. Philebus und Protarch sind jedenfalls beide Anhänger der Sophisten. Von Protarch wenigstens scheint dies sicher zu sein. Nach 19 B ist er ein Sohn des Kallias. Jedenfalls ist damit der aus dem Protagoras bekannte Freund der Sophisten gemeint. Auch soll er ein Schüler des Sophisten Gorgias aus Leontini sein (58 A).[2]) Von Philebus wissen wir nichts Bestimmtes. Vielleicht ist sein Name, obwohl Plato dies nicht zu tun pflegte, fingiert und bedeutet: Liebhaber jugendlicher Schönheit.

Aber nicht bloß gegen die Lehren der Sophisten wendet sich die Polemik Platons in der Tugendlehre, sondern auch gegen die einseitige Auffassung der Megariker, der Kyniker und der Kyrenaiker. Hierbei stellt er sich weder auf die Seite der absoluten Lustfeinde noch auf die Seite derer, welche die Vergnügungssucht als den ausschließlichen Lebenszweck betrachten, vielmehr steht er über den Megarikern und Kynikern einerseits und den Kyrenaikern andererseits und sucht zwischen beiden zu vermitteln. Der wissenschaftliche Zweck des Philebus ist die wissenschaftliche Begründung, daß weder die megarisch-kynische noch die kyrenaische Lebensauffassung richtig sei, sondern daß für den Menschen das höchste Lebensgut darin bestehe, einen möglichst großen Schatz von Einsicht und Wissen zu erlangen, um den Aufgaben des praktischen Lebens gerecht werden zu können, daß man dabei aber die reinen und guten Vergnügungen nicht ganz und gar außer Acht lassen dürfe.

Doch gehen wir nun zu dem Dialog selbst über! Nachdem Sokrates sich vergewissert hat, daß Protarch für den Philebus eintreten und in dessen Namen die *ἡδονή*, die Lust, und alles derartige für das höchste Gut ansehen will, während er selbst den *νοῦς*, die Einsicht und Erkenntnis und alles damit Verwandte vertritt, und somit im allgemeinen das Thema, um das es sich in diesem Gespräch handelt, aufgestellt ist, geht er noch einen Schritt weiter und gibt auch noch den Weg an, wie das Problem gelöst werden kann. Wenn es sich im Lauf der Untersuchung nämlich herausstellen sollte, daß die höchste Glückseligkeit, deren der Mensch teilhaftig werden könne, weder in der Lust noch in der Einsicht zu suchen sei, sondern in einem höheren Dritten (*πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἢ τρίτον ἄλλο εἶναι*), so solle in dem Rangstreit zwischen Lust und Einsicht dasjenige von beiden den zweitnächsten Preis, die *δευτερεῖα*, erhalten, das diesem Dritten verwandter sei und näher stehe (11 E).

Um zu beweisen, daß Lust nicht das höchste Gut sein könne, geht er zuerst davon aus, daß die Lust, obwohl sie ein einheitliches Ganze sei, dennoch, wie das tägliche Leben zur Genüge zeigt, viele Arten von Lustgefühlen in sich begreife, die teils gut, teils schlecht seien, da sowohl der Sittliche und der Vernünftige wie auch der Ausschweifende und Un-

[2]) Vgl. Hirzel im Hermes X, 1876, S. 254 f.

vernünftige sich freuen könne (12 C—13 B). Würde diese Behauptung angenommen, so wäre damit schon bewiesen, daß die Lust als Lust nicht das höchste Gut sein könne, sondern höchstens einige Arten, die guten, reinen Lustgefühle. Protarch sieht dies ein, steift sich aber auf den Satz, daß Lust als Lust sich stets gleich sei und bleibe und, da die Lust für den Menschen das Gute sei, die Lustempfindungen stets gute sein müßten, nur könnten sie entgegengesetzten Ursprungs sein (12 D). Um ihn von dieser irrigen Meinung abzubringen, zeigt ihm Sokrates an der Farbe, daß sie zwar als Farbe sich stets gleich sei; dennoch aber sei es allbekannt, daß die Farbeneinheiten in verschiedene, ja entgegengesetzte Farbenarten zerfallen, wie z. B. das Weiße und das Schwarze, daß mithin die Gattung zwar stets sich gleich sei, ihre Teile, ihre Arten aber von einander verschieden, ja einander entgegengesetzt sein könnten. Wie mit der Farbe verhalte es sich auch mit der Einsicht und mit der Lust (13 B—14 A); auch von diesen gibt es mehrere Arten, die verschieden und entgegengesetzt sind. Wenn wir also wissen wollen, ob Einsicht oder Lust für das höchste Gut zu erachten sei, so müssen wir innerhalb der Einheit (der Gattung) die Vielheit (der Arten) und deren Gegensatz anerkennen, da wir sonst auf die irrige Annahme kämen, auch das Unähnliche für eine Einheit zu erklären und so ein Unähnliches einem anderen Unähnlichen für sehr ähnlich zu halten (13 C—E).

Ehe Sokrates aber dazu kommt, die verschiedenen Arten der Lust und Einsicht zu untersuchen, hält er eine vorbereitende Erörterung für nötig, über die Übereinstimmung erzielt werden müsse, betreffs einer Frage, die immer Schwierigkeiten mache, nämlich der Frage nach dem Verhältnis der Einheit zur Vielheit (14 C—19 B).

Unter diesem Eins denkt sich Sokrates nämlich nicht ein solches Eins, das zur Vielheit wird, insofern man qualitativ auf seine verschiedenen und entgegengesetzten Eigenschaften, wie groß und klein, leicht und schwer Rücksicht nimmt und daraus Widersprüche ableitet, wie dies Protarch zuerst tun will, noch versteht er darunter eine Einheit, die quantitativ durch Zerlegung des Ganzen in seine Teile eine Vielheit wird. Es handelt sich also nicht um ein gewordenes und vergängliches Sinnending, vielmehr ist mit dem Eins die begriffliche Einheit, das Genus gemeint, welches die ganze Menge der sinnlichen Gegenstände, die zu ihm gehören, umfaßt, der Begriff, der den betreffenden Gegenständen insgesamt zukommt, oder die Idee, welche dem Begriff, der weder entsteht noch vergeht, entspricht (14 D—15 B), wie z. B. die Idee Mensch, Rind, Schön, Gut usw.[3])

Als Vorbemerkung stellt er zunächst (15 B) drei Hauptfragen auf: 1. ob es solche Begriffseinheiten (*ἑνάδες* oder *μονάδες*) oder Ideen getrennt von den Sinnendingen in Wirklichkeit gibt und ob solche nicht etwa bloß in der Einbildungskraft des menschlichen

---

[3]) Die Stelle 15 A: *ὅταν τις ἕνα ἄνθρωπον ἐπιχειρῇ τίθεσθαι καὶ βοῦν καὶ τὸ καλὸν ἓν καὶ τἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἑνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται* entspricht ganz Sophistes 251 B und Parmenides 129 D. In diesen beiden Dialogen hat Plato schon vor dem Philebus über die Ideen gesprochen, im Soph. über das Verhältnis der Ideen zu einander, im Parm. über das Verhältnis der Ideen zu den Sinnendingen. Die Ideenlehre ist bekanntlich der Kernpunkt der ganzen Platonischen Philosophie. Unter Idee versteht Plato das dem Inhalt des Begriffs entsprechende wahrhaft Seiende (*ὄντως ὄν* nach Rep. X, 576). Im Gegensatz zu den Sophisten, den Vertretern des Subjektivitätsprinzips (s. o. S. 8), lehrt Plato, daß ein wahres objektives Wissen sich nur auf ein Beharrliches, Allgemeingiltiges beziehen könne. Man könne es also nicht in den Sinnendingen finden, die ja (nach

Geistes existieren; 2. ob eine jede von ihnen ewig ein und dieselbe bleibt und ihre Eigentümlichkeiten bewahrt, ohne jemals zu vergehen; 3. welches speziell das Verhältnis der Begriffe (Einheiten) zu den Sinnendingen (Vielheiten) ist, ob die Ideen in den unter sie fallenden unendlich vielen Einzeldingen gleichsam zerteilt erscheinen, d. h. also ihre Einheit aufgeben und selbst zur Vielheit werden, oder ob sie, was ganz unmöglich erscheint (*πάντων ἀδυνώτατον*) — und doch scheint dies gerade Platons wirkliche Meinung zu sein; denn die Idee erscheint in der Tat als Ganzes in einem jeden der vielen Einzeldinge — ihre Einheit bewahren und doch in ihrer Ungeteiltheit Vielem innezuwohnen gedacht werden müssen, d. h. ob sie in jedem Einzelding ganz vorhanden und somit von sich selbst getrennt wären (ähnlich Parm. 131 B).

Die erste dieser drei Fragen betrifft kurz gesagt die Existenz, die zweite die Unveränderlichkeit, die dritte die Einheit der Begriffe. Sokrates hält diese Fragen für die Quelle aller Ratlosigkeit und ihre richtige Beantwortung für die Voraussetzung jeden Erfolges. Von 16 C an beschreibt er nun die richtige, wenn auch nicht immer leichte Methode zur Lösung der Frage, in welchem Verhältnis die Ideen zu den Sinnendingen stehen. Er bezeichnet die Fähigkeit des logischen Denkens geradezu als ein Geschenk der Götter, das in seinem Werte der Feuergabe des Prometheus zur Seite zu stellen sei, die aber so recht nur die Alten, die den Göttern noch näher standen, zu benutzen verstanden hätten. Von ihnen sei die Kunde den späteren Geschlechtern mitgeteilt, daß nämlich alles sogenannte Sein aus Einem und Vielem bestehe und Begrenzendes (*πέρας*) und Unbegrenztes (*ἀπειρία*) in sich vereinige.

Will man sich von dem Wesen eines Dinges eine klare Vorstellung machen, so kann man dies auf zwei verschiedenen Wegen versuchen, auf dem synthetischen oder analytischen, d. h. man muß entweder die Einheit in ihre verschiedenen Bestandteile, die Gattung in ihre Arten, die Arten in Unterarten und diese endlich in die speziellsten Allgemeinbegriffe, die nur noch einzelne Individuen unter sich befassen, auflösen oder umgekehrt von der Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit (*ἄπειρον*) ausgehend die Einheit derselben suchen, d. h. die einzelnen Individuen in Unterarten, diese in Arten und diese zur Gattung vereinigen. Das synthetische Verfahren schreitet also von der Einheit (*ἕν, πέρας*) der Gattung durch die Vielheit der Arten (*τὰ πολλά*) zu der Unbegrenztheit (*τὰ ἄπειρα, ἀπειρία*) der Einzeldinge fort; es sucht von der Gattung nicht bloß deren Arten auf, sondern untersucht auch, w i e v i e l es deren gibt, ob zwei, ob drei oder eine andere bestimmte Anzahl, betrachtet dann schrittweise sämtliche Unterarten und schreitet auf diesem Wege so lange fort, bis es zu den niedrigsten Arten, welche sich nicht mehr teilen lassen, d. h. zu den einzelnen Individuen, gelangt ist. Es genügt also nicht, wenn wir die Gattung

---

Heraklit) in einem ewigen Wechsel und Fluß sich befinden, nie ein Seiendes, sondern ein stets Werdendes sind, weshalb sich von ihnen nie etwas Bestimmtes, sondern immer auch das Entgegengesetzte aussagen läßt. Das unveränderliche Sein findet sich nur in dem Allgemeinen, das sich in der wechselnden Vielheit der Erscheinungen als das Eine, sich selbst immer Gleiche darstellt. Das also, was den einzelnen Sinnendingen als das Seiende gemeinsam ist, bezeichnete Plato mit „Idee". Ewig, ungeworden, unvergänglich und sich selbst genügend drücken somit die Ideen das Sein in höchster Form und Potenz aus. Die Einzeldinge, die wir sehen, die entstehen und wieder vergehen, haben teil an dieser Idee, dem Allgemeinbegriff; sie sind gewissermaßen unvollkommene Abbilder der Ideen.

und mit Überspringung von einigen Mittelgliedern nur einige Arten kennen, wir müssen auch wissen, wieviel Arten zu der Gattung gehören. Denn in diesem Falle würde die Untersuchung ihre klare Bestimmtheit verlieren und sich ins grenzenlos Unbestimmte verlieren; so handle ein Eristiker, kein Dialektiker. Diese allgemein gehaltene Erörterung erläutert Sokrates nun an zwei Beispielen: 1. an der Lehre von den Buchstaben (17 A), 2. an der der Töne (17 B—E).

Glaubt man z. B. ein Sprachkundiger, *γραμματικός*, zu sein, so wäre dies falsch, wenn man nur wüßte, daß der Laut an sich eins ist und in seinen Äußerungen unendlich verschieden sein kann, da man dann wohl eine Kenntnis der Gattung „Laut", des Begriffes „*φωνή*" besäße, auch bemerkt habe, daß es verschiedene Einzellaute gäbe; vielmehr müsse man auch die Quantität und die Qualität aller Einzeltöne kennen: erst dann besitze man eine wahre Einsicht in die Lautlehre. Ebensowenig habe man von der Musik eine klare Vorstellung, wenn man nur wüßte, daß der Ton aller Menschen einer ist und daß er in hohe, tiefe und gleiche zerfalle; zur genauen Kenntnis der Tonlehre gehört auch, daß man weiß, wieviel und welcherlei Intervalle noch zwischen den hohen, tiefen und gleichtonigen liegen, welche rhythmischen Takte daraus entstehen und was für Systeme und Harmonien sich aus den verschiedenen Tönen ergeben können. Auf Zahl- und Verhältnisbestimmung beruht demnach alle Wissenschaft, wie dies Plato im folgenden noch genauer auseinandersetzt.[4])

So wenig man nun auf dem Wege der Synthese nicht gleich vom Einen (der Gattung) auf das Unendliche (die Sinnendinge) übergehen darf, ebensowenig darf man umgekehrt bei einer analytischen Behandlung der Einzeldinge in schroffem Gegensatz die Gattung gegenüberstellen, sondern man muß ebenfalls erst die Zahl der Zwischenglieder ermitteln, d. h. man muß nach Auffindung sämtlicher Unterbegriffe Glied für Glied einen Übergang über die Mittelbegriffe hindurch zu dem Einen (der Gattung), den Allgemeinbegriffen, aufsuchen (18 A). Auch dies Verfahren wird wieder am Beispiel der Lautlehre verdeutlicht (18 B—D). Diese werden eingeteilt in Vokale, Halbvokale und Stumme. Hat man so zunächst die drei großen Hauptklassen, in welche die Buchstaben zerfallen, gefunden, dann wird man leicht auch die Qualität der einzelnen Buchstaben als Eins, als Gattung zusammengefaßt in der Buchstabenlehre erkennen. Übertragen ist die unendliche Menge der einzelnen Buchstaben das *ἄπειρον*, die Unbestimmtheit oder das Unendliche, dem in den drei Arten (*τὰ πολλά*) die Zahl, das *πέρας*, beigelegt wird, so daß es zur gezählten Vielheit, zur ganzen Anzahl der die einzelnen Individuen umfassenden Artbegriffe wird, wodurch das *ἕν*, die alle Artbegriffe in sich fassende Gattung, der allgemeine Begriff „Laut" wie der einzelne Buchstabe erhellt.

Durch die bisherige Untersuchung hat Sokrates somit zwei seiner aufgestellten Probleme gelöst. Er hat mittelst der Logik nachgewiesen, daß neben der Vielheit (der einzelnen Sinnendinge) auch die Einheit (der Gattung) existiert, daß folglich die Ideen wirklich vorhanden sind, trotzdem wir sie mit unsern leiblichen Augen nicht sehen können,

[4]) Diese Beispiele von den Buchstaben und der Musik sind zur Verdeutlichung der Ideenlehre auch im Theaetet p. 202 E sqq. und Sophisten p. 253 A sqq. benutzt.

sondern sie uns höchstens in den Sinnendingen verkörpert zur Anschauung gelangen, während die Ideen selbst sich ewig gleich bleiben, ungeworden und unvergänglich sind.[5])

Diese ganze Erörterung, daß alles Eins und Vieles und auch umgekehrt Vieles und Eins sei, benutzt Sokrates nun, indem er sich der eigentlichen Frage des Gesprächs wieder zuwendet, ob *φρόνησις* oder *ἡδονή* den Vorzug verdiene, um dem Protarch, welcher sich zuerst auf den Identitätssatz berief, daß Lust Lust sei, das Eine also nicht zugleich Vieles sein könne, zu überzeugen, daß ebenso auch Lust und Einsicht, von welchen jede zwar in sich eine Einheit darstelle, doch zugleich auch Vieles sei, in Arten zerfalle. Mit Recht bemerkt Reinhardt (der Philebus des Plato und des Aristoteles Nikomach. Ethik, Progr. Bielefeld 1878, S. 7) zu dieser Stelle: Man hätte nun erwarten sollen, daß das Gespräch auf dem angegebenen Wege fortfahre und durch Zerlegung der Lust und Einsicht in ihre Arten erprobe, ob eins von ihnen und welches das Gute sei, aber unerwartet biegt der Dialog um und wendet sich mit 20 B zu einer ganz anderen Sache. Denn da die Untersuchung der Frage, ob es Unterarten von beiden Begriffen gebe oder nicht (sie geschieht erst 31 B), dem Protarch zu schwierig erscheint, so glaubt Sokrates vorläufig noch davon absehen zu müssen. Er wendet sich wieder zur Hauptfrage, worin besteht das *ἀγαθόν*, und erklärt, daß es weder *ἡδονή* noch *φρόνησις* sei, sondern ein drittes, das besser sei als jedes einzelne der beiden. Dafür tritt er im folgenden den Beweis an und stellt zunächst eine Definition des höchsten Gutes auf (20 B). Es muß, falls es die im Begriff des Guten enthaltenen Eigenschaften in sich aufgenommen hat, erstens an sich vollkommen sein (*τέλεον*), so daß, wer es besitzt, die ganze Glückseligkeit hat, zweitens sich selbst genügend (*ἱκανόν*), so daß man keines anderen Gutes bedarf, um die Glückseligkeit zu erlangen, drittens bloß seiner selbst wegen begehrenswert (*αἱρετόν*) sein (cf. 20 D, 22 B, 60 C).

Sollte nun die Lust oder die Einsicht, ein jedes für sich allein gedacht, das höchste Gut sein, so müßte dasselbe, mag es die Lust oder die Einsicht sein, diesen charakteristischen Bedingungen entsprechen. Aber man sieht leicht ein, daß keins von beiden allein vollkommen und sich selbst genügend ist. Denn was zunächst die *ἡδονή* betrifft, so kann diese gar nicht ohne den *νοῦς* gedacht werden; wir würden uns weder der schon empfundenen Freuden erinnern, noch würden wir uns vorstellen können, daß wir uns je einmal in Zukunft freuen können, noch würden wir endlich selbst in dem Augenblick, wo wir wirklich Freude empfinden, uns darüber klar sein, ob wir uns freuen oder nicht. Ein solches Leben der Lust also ohne Erkenntnis, Erinnerung und wahre Vorstellung würde, wie Sokrates ganz richtig bemerkt, das Leben eines bewußtlosen Polypen oder Schaltieres sein, nicht das eines vernünftigen Menschen. Für diese kann es daher nicht wünschens- und erstrebenswert sein (21 B, D).

Andererseits ist aber auch ein Leben, welches alle Einsicht, Vernunft und Erinnerung in sich faßt, aber ohne Lust ist, für den Menschen wenigstens nicht begehrenswert (21 C, 33 B, 60 E); nur höheren Wesen, den Göttern, mag es vorbehalten sein, ein reines Leben der Vernunft ohne alle Lust- und Schmerzempfindung zu genießen (22 C), da diese, wie wir noch sehen werden, zur Gattung des Gewordenen gehört, dem unver-

---

[5]) Über die Lösung des dritten Problems siehe unten S. 17.

gänglichen Wesen der Götter also widerspricht, der göttliche *νοῦς* aber auch im Verhältnis zu dem menschlichen viel edler ist, sich selbst genügt.

Das Resultat dieser Erörterung ist also, daß weder die *ἡδονή* noch der *νοῦς*, ein jedes für sich allein, den Bedingungen des höchsten Guts entspricht, da keins von beiden die oben angegebenen Merkmale des *τέλεον*, *ἱκανόν* und *αἱρετόν* besitzt; für den Menschen eignet sich nur ein drittes höheres Leben, ein Leben, das aus Lust und Einsicht gemischt diese beiden Arten des Lebens nur als untergeordnete Teile in sich enthält. Zugleich deutet Sokrates aber an, daß der *νοῦς* diesem höheren Leben, welches die höchste Glückseligkeit für den Menschen in sich birgt, näher stehe als die *ἡδονή*, daß sich letztere in diesem *ἐξ ἀμφοῖν συμμιχθεὶς κοινὸς γενόμενος βίος* der Vernunft immer unterordnen müsse, der Vernunft also vor der Lust, wenn auch nicht der erste Preis, die *νικητήρια*, so doch der zweite, die *ὑστεραῖα* oder *δευτερεῖα*, zuerkannt werden müsse (22 A, B, D; cf. auch 27 C).

Bisher war die Untersuchung eine rein negative: weder Lust noch Einsicht hat den ersten Preis erhalten. Nun folgt die eigentlich dialektische Untersuchung, der Streit um den zweiten Preis, der Nachweis, daß der *νοῦς* oder die *φρόνησις* den Vorzug verdiene vor der *ἡδονή*.

Um dies dem Protarch deutlich zu machen, stellt Sokrates eine logische Erörterung der Prinzipien alles Seienden (*πάντα τὰ νῦν ὄντα*) an (22 C—27 C), wovon er vier Klassen (*εἴδη* oder *γένη*) aufstellt. Als die beiden ersten Klassen werden die schon (p. 16) erwähnten Arten genannt: das *ἄπειρον*, das Unbegrenzte und Formlose, und das *πέρας*, das Bestimmte. Zu diesen beiden Prinzipien der Erscheinungswelt kommt als dritte Art das *μικτὸν γένος*, das aus Mischung dieser beiden Entstandene (was aber, da es auf Mischung beruht, eigentlich nicht als Prinzip angeführt werden dürfte). Als vierte Art endlich nennt er (23 D) die *αἰτία τῆς συμμίξεως τούτων* (d. i. des *ἄπειρον* und *πέρας*) *πρὸς ἄλληλα*, die Ursache der Mischung. Endlich deutet er noch auf eine fünfte Art an, auf die der *διάκρισις* oder Trennung (23 D und E). Dieses fünfte Prinzip erwähnt er aber im Verlauf der Erörterung nicht wieder; zunächst wird auch das vierte Prinzip, das der Ursache der Mischung, noch bei Seite gelassen, dagegen die drei ersteren einer genauen Untersuchung unterzogen (23 E—26 D) und folgendermaßen definiert.

Zur Gattung des ersten Prinzips, des *ἄπειρον* (als Einheit) gehört alles, was die komparativen Begriffe, wie das Mehr und Weniger, Stärker und Schwächer, Wärmer und Kälter, Größer und Kleiner, Schneller und Langsamer und alles derartige enthält (24 A, 25 C), kurz alles, was quantitativ und qualitativ unbestimmbar und unberechenbar in einem ewigen Wechsel begriffen ist, zwischen den verschiedenen Gegensätzen hin und her schwankt, ohne je zu einer festen, bestimmten Größe zu gelangen. Es bildet die formlose Materie, welche erst durch das *πέρας*, durch Maß und Zahl, zur Form wird. Es ist kurz gesagt das materiale Prinzip, aber nicht bloß der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände, sondern auch der maß- und ruhelosen Teile der Seele, der Leidenschaften (24 A—25 A).[6]

---

[6]) Cf. Bassfreund, über das zweite Prinzip des Sinnlichen oder die Materie bei Plato, Leipzig 1886, Teil VII: Das *ἄπειρον* und die übrigen Prinzipien im Philebus.

Dagegen gehört zur Gattung des *πέρας* (25 B—E), des Begrenzten oder Begrenzenden,[7]) das Gegenteil des *ἄπειρον*, wie das Gleiche, das Doppelte usw., überhaupt alles Maß- und Zahlenverhältnis, das auch in das Unbegrenzte festes Maß und eine bestimmte Ordnung zu bringen vermag und es so zu etwas Symmetrischem und Harmonischem macht. Zeigte sich das *ἄπειρον* als das materiale Prinzip, so ist das *πέρας* das formale. Wie jenes bezieht sich aber auch dieses nicht bloß auf die Sinnenwelt, es enthält in sich auch die begrenzten und begrenzenden Teile der Seele, die Tugenden, welche innerhalb der Seele über die Lüste herrschen. Sowohl das materiale wie das formale Prinzip bilden eine Einheit und zugleich eine Vielheit, nur tritt bei dem *ἄπειρον* die Vielheit, bei dem *πέρας* die Einheit leichter hervor, weil einerseits Unbegrenztheit und Vielheit, andererseits Begrenztheit und Einheit enger zusammenhängen (cf. Stein S. 184, Anton S. 76 u. 77, Rettig S. 11; dagegen Reinhardt S. 9: „das *πέρας* hat keine Vielheit, wenn es auch an vielen Erscheinungen beobachtet wird").

Diese Einheit der Unbegrenztheit und die Vielheit der Begrenztheit existieren nur als abstrakte Begriffe; wollen sie zur Erscheinung kommen, so müssen sie sich mit einander verbinden, so muß, wie Plato sagt, das *ἄπειρον* vom *πέρας* gebunden werden. Aus der richtigen Mischung der beiden ersten Arten, des *ἄπειρον* und des *πέρας*, entsteht demnach das *μικτὸν γένος*, die dritte Art, *τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν*, *γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*, alles das, was aus diesen beiden andern hervorgeht, das Werden zum Sein nach (*ἐκ*) den mit dem *πέρας* erzielten Maßen, das nach dem im *πέρας* gegebenen Maßbestimmungen werdende und sich entwickelnde Sein, also die Erscheinungswelt, die konkreten Dinge (26 D). So ist z. B. alles Schöne und Vortreffliche in der Natur und in der Seele hervorgegangen aus einer richtigen Verbindung von Grenze und Unbegrenztem; so entsteht gutes Wetter, das dem regelmäßigen Wechsel in den Jahreszeiten entspricht und alle Extreme meidet, wenn das unbestimmte Wärmer und Kälter von dem *πέρας*, von einer bestimmten Ordnung durchdrungen ist; so die Musik, wenn in dem, was bald hoch, bald tief, bald schnell, bald langsam sein kann, eine feste Regel waltet, wenn Harmonie und Rhythmus im Unbestimmten des Tongebietes herrscht; ebenso Gesundheit, Schönheit, Stärke und alle guten Eigenschaften des Körpers und der Seele, sofern nur durch die Zahl, durch Gesetz und Ordnung in das materiale Prinzip Regel- und Gesetzmäßigkeit, Proportionalität und Einstimmigkeit hervorgebracht wird (26 A u. B).

Von 26 E—30 E erörtert Sokrates das vierte Prinzip, die *αἰτία*, auch *τὸ αἴτιον* und *τὸ ποιοῦν* genannt (ebenso werden *τὸ ποιούμενον* und *τὸ γιγνόμενον* für identisch erklärt), oder *τὰ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν* oder *ἡ τῆς μίξεως αἰτία καὶ γενέσεως* (27 B). War das *ἄπειρον* und das *πέρας* das Substrat aller Dinge, die Materie, aus der sich alles Schöne in der Erscheinungswelt bildet, das *μικτόν* das aus der richtigen Mischung des materialen und formalen Prinzips Entstandene und Hervorgegangene, so bringt das vierte Prinzip, die *αἰτία*, die Ursache dieser Mischung, das kausale Prinzip in das Unbegrenzte

---

[7]) Steinhart (S. 640) nimmt an, daß bei Plato der Begriff *πέρας* noch nicht bestimmt gewesen sei und er es deshalb bald Begrenztes, bald Begrenzendes genannt habe. Darauf ist zu erwidern, daß Plato es sich als Begrenztes denkt, sofern er es an sich betrachtet, als Begrenzendes, insofern es dem *ἄπειρον* Maß gibt.

Maß und Zahl hinein und bringt so aus dem Werdenden, in stetem Wechsel Begriffenen das Sein, die Sinnendinge zustande. Unter *αἰτία* ist demnach Vernunft, Erkenntnis und Weisheit zu verstehen. In höchster Instanz ist diese *αἰτία* der weltbildende, schöpferische *νοῦς* des Zeus (d. h. des All), der alles, was wir sehen, in eine bestimmte, harmonische Ordnung gebracht hat (27 B). Denn es kann nicht Grundlosigkeit, Zufall und Ungefähr im All walten, sondern nur Einsicht und Vernunft (28 D).

Zu dieser ganzen Abhandlung über die Prinzipien des Seienden vgl. Rettig (die *αἰτία* im Philebus, Bern 1866), der die Prinzipien, die hier im Philebus aufgestellt sind, in Parallele bringt mit den im Timaeus besprochenen; vgl. auch Reinhardt (der Philebus des Plato S. 8), ferner Zeller (Platon. Studien 250 ff. und über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenlehre, S. 197—220): der *νοῦς* wird im Philebus wie auch sonst als die höchste *αἰτία* aufgefaßt. Er bemerkt (S. 214), daß im Philebus die *αἰτία* als wirkendes, beseeltes und vernünftiges Prinzip, also mit den gleichen Prädikaten wie im Sophistes das *παντελῶς ὄν* bezeichnet wird.

Schon aus der Art und Weise, wie hier im Philebus (22 C sqq.) diese vier Prinzipien eingeleitet werden, geht hervor, daß Plato damit nicht alle Prinzipien des Seienden hat anführen wollen (vgl. Reinhardt S. 9; Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 255 ff.; Peipers, Untersuchungen über das System Platos I. S. 589); deutlich wird dies an der Stelle (23 D E), wo Protarch noch ein fünftes Prinzip, das *γένος διακρίσεως* oder *διαιρέσεως*, vorschlägt (vgl. dazu Heydler, Platons Philebus, Progr. Frankf a. O. S. 4), das aber Sokrates als zur Zeit nicht nötig ablehnt.

Natorp erörtert noch (S. 315 ff.) die Frage, wie sich die vier im Philebus aufgestellten Prinzipien des Seins zu den im Sophisten erwähnten fünf höchsten Gattungen des Seins verhalten. Während man sonst an dieser Frage mit völligem Stillschweigen vorübergegangen ist, hat im Altertum Plutarch eine Beziehung zwischen beiden herzustellen gesucht und angenommen, daß dem Unbestimmten die Gattung der Veränderung, der Bestimmung die der Beharrung, dem Produkt aus beiden das Sein, der Ursache ihrer Verbindung die Identität, endlich der Ursache der Scheidung die Verschiedenheit oder das Nichtsein entspricht. Diese Annahme Plutarchs erklärt Natorp für falsch, an eine Gleichstellung sei nicht zu denken. Indessen sei zu beiden, in ihrer ganzen Richtung verschiedenen Betrachtungsarten der Grund im Parmenides gelegt. Die neuen Aufstellungen des letzteren Dialogs entwickeln der Sophist und der Philebus weiter, jedoch nach verschiedenen Seiten. Natorp schließt die Erörterung dieser Frage mit den Worten: „Der Sophist behandelt das einfachere Problem, absolviert es vielleicht vollständiger, aber verbleibt sehr in der Höhe der Abstraktion. Der Philebus nähert sich, indem er die Frage der besonderen Existenz aufwirft und scharf ins Auge faßt, der Aufgabe einer logischen Grundlegung zur Physik, und bildet dadurch den natürlichen Übergang zum Timaeus."

Es mag noch kurz besprochen werden, wie Sokrates nun auch die letzte der drei oben (s. S. 12) aufgestellten Probleme gelöst hat. Die Frage war: In welchem Verhältnis stehen die Ideen zu den ihnen gleichnamigen Sinnendingen? Die *αἰτία*, der *νοῦς* ist, wie wir eben gesehen haben, der Schöpfer aller Dinge; doch schwebt ihm in allen seinen Werken etwas Höheres, die Idee, vor, nach der er sich richtet. Die Idee ist der

Begriff; die *αἰτία*, der *νοῦς* ist das, was den Begriff, die Idee auffaßt, begreift. Nun aber strebt alles Werdende, worunter das Gemischte zu verstehen ist (die Materie, der Stoff, das Substrat), streben alle Sinnendinge, welche die *αἰτία* nach dem Vorbilde der Idee hervorbringt, danach, ihrem Urbild gleichzukommen, möglichst vollkommen zu werden. Die Idee ist mithin im *νοῦς*, in der *αἰτία* mitenthalten. Zum besseren Verständnis diene folgendes Beispiel: Ein Bildhauer formt aus einem Marmorblock eine Statue. Der Marmorblock ist das *ἄπειρον*, die Materie, das materiale Prinzip, die causa materialis; der Bildhauer, genauer sein *νοῦς*, ist die *αἰτία*, die causa efficiens; das Vorbild, wonach er die Statue anfertigt, er der Materie Maß und Grenzen gibt, ist die ihm im Sinne vorschwebende Idee, die causa formalis; das Bildwerk selbst, das sinnliche Ding, welches er anfertigt, ist das Ziel, die causa finalis. Somit ist das Verhältnis zwischen Ideen und Sinnendingen klar. Die Ideen sind gewissermaßen die Modelle, die Vorbilder (*παραδείγματα*), die Sinnendinge ihre Abbilder, und zwar vermittelt den Zusammenhang zwischen den konkreten Dingen und den Ideen das Maß, die Zahl. Die Idee selbst ist es, die den Künstler (d. h. seinen *νοῦς*, die *αἰτία*) veranlaßt, den Marmorblock nach der Idee zu der Statue umzubilden. Und so erklärt sich nun auch, wie die Eine Idee in vielen Einzeldingen sich zeigen kann (vgl. Schneider, Platon. Metaphysik, S. 76 ff. und Ideenlehre S. 213 ff.)

Mit 27 C lenkt das Gespräch wieder in die Untersuchung der Frage ein, inwiefern der *νοῦς* den *μικτὸς βίος* zum *ἀγαθόν* macht und nicht die *ἡδονή*; aus den Erörterungen über die vier Kategorien wird nämlich nun die Nutzanwendung gezogen und versucht, das gemischte Leben sowie seine Teile, Lust und Einsicht, in diese vier aufgestellten Klassen unterzuordnen, um so für sie selber einen Wertmesser gegeneinander zu erhalten (27 C—31 B).

Es ist klar, daß das aus Lust und Vernunfttätigkeit gemischte Leben, welches sich vorhin als das höchste Gut des Menschen erwiesen hat — ihm hatte ja oben die erste Stelle eingeräumt werden müssen und es ist somit entschieden höher zu bewerten als die *ἡδονή* — zum *γένος μικτόν*, dem dritten Prinzip, gehört (27 E). Die Lust dagegen muß zur Gattung des Unbegrenzten gerechnet werden, da sie sowohl in quantitativer wie in qualitativer Beziehung sich nicht fest bestimmen läßt, sondern stets das *σφόδρα* und *ἠρέμα*, das *λίαν*, das *μᾶλλον* und *ἧττον* annimmt. Da nach 26 B das *ἄπειρον* der Sitz der *ὕβρις* und *πονηρία* ist, kann es nicht das sein, was das gemischte Lebensprinzip zum *ἀγαθόν* macht (27 E und 28 A). Zu welcher Gattung gehört nun aber *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* und *νοῦς*? Sokrates erklärt den *νοῦς*, wenn auch nicht identisch mit der *αἰτία*, so ihr doch wenigstens verwandt. Um dies zu beweisen, holt er etwas weiter aus. Alle Weisen, sagt er 28 C, stimmen darin überein, daß der *νοῦς* König Himmels und der Erden ist. Alle lebenden Wesen bestehen aus einer Mischung der vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Wie aber z. B. das Feuer in den einzelnen Körpern der Tiere (dem *σῶμα τοῦ ζῴου*) gering, schwach und schlecht (*μικρόν*, *ἀσθενές*, *φαῦλον*) ist, im All aber bewunderungswürdig in seiner Fülle und Schönheit und Macht (29 C), so ist es auch mit den übrigen Elementen. Das Feuer im tierischen Leib ist aber nur ein matter Abglanz des himmlischen Feuers, aus dem es seine Nahrung zieht. Und so geht überhaupt der

menschliche Leib überall hervor aus dem großen All, dem *κόσμος*, den man auch ein *σῶμα* nennen kann. Und wie nun unser Leib (der Einzelleib) ein Abbild, ein Teil des großen Weltkörpers ist, so ist auch unsre Seele ein Abbild, ein Teil der im Verhältnis zu ihr weit herrlicheren Weltseele (30 A), der Urheberin alles Guten und Schönen im Weltall, der königlichen Seele des Zeus, der mit *σοφία* und *νοῦς* das All ordnet (30 C).[8] Hieraus geht hervor, daß die menschliche Vernunft, als ein Abbild der höchsten göttlichen Vernunft, dem vierten, dem ursächlich wirkenden Prinzip angehört. Mit Bezug auf das höchste menschliche Gut, den *κοινὸς βίος*, ist somit die Lust ein Element der Mischung; die Einsicht, die Vernunft dagegen ist die Ursache, die Wirkung dieser Mischung. Und wie in dem großen Weltall die göttliche Vernunft darauf sieht, daß sich das *πέρας* dem *ἄπειρον* mitteilt, damit alles eine schöne, harmonische Form erhalte, so muß auch in der menschlichen Seele die Vernunft danach streben, daß das Unbegrenzte Maß halte, d. h. der Gattung der Vernunft, der Ursache, muß die Gattung des Begrenzenden wie auch die Gattung des Unbegrenzten, die Lust, gehorchen. Denn die Lust, die des Maßes entbehrt, könnte als Schlechtigkeit auftreten (26 B) und würde dann dem Wesen des höchsten Gutes geradezu widersprechen. Der *νοῦς* ist, so schließt Plato diesen Abschnitt (31 A), *αἰτίας συγγενὴς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους*. Es kam, wie Hoffmann S. 11 richtig zu dieser Stelle bemerkt, dem Philosophen alles darauf an, einen richtigen Maßstab für die Wertschätzung der Vernunft gegenüber der Lust zu liefern. Und so kommt es, daß Plato den *νοῦς* nicht geradezu als identisch mit der *αἰτία* setzt, sondern ihn vielmehr nur als „verwandt“ mit der Ursache und als „etwa“ (*σχεδόν*) dazu gehörig bezeichnet. Das Resultat dieser Erörterung (27 C—31 B) ist demnach folgendes: in dem *κοινὸς βίος* entspricht die *ἡδονή* dem *ἄπειρον*; der *νοῦς* aber nicht, wie man erwarten sollte, dem *πέρας* als dem zweiten Teil des *κοινὸς βίος*, sondern er ist innerhalb der höchsten menschlichen Glückseligkeit die *αἰτία*, die dem *ἄπειρον* der *ἡδονή* das *πέρας* gibt und sie harmonisch gestaltet. Wie es vom Makrokosmos, dem Weltall, heißt, daß *ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει* (30 D), so muß auch im menschlichen Mikrokosmos der *νοῦς* über die *ἡδονή* herrschen, er verdient demnach, wenn auch nicht den ersten Preis, so doch den Vorzug vor der *ἡδονή*.

Nachdem in diesem Abschnitt die Gattung der Lust und Einsicht untersucht und dargelegt worden ist, daß die Lust der Einsicht gehorchen müsse, weil letztere der Ursache verwandt sei, erstere zum Unbegrenzten gehöre, und somit der Einsicht in dem Wettkampf um die *δευτερεῖα* der Vorrang zukomme, geht Sokrates nunmehr (31 B) dazu über, die einzelnen Arten der Lust und Einsicht zu besprechen (was man schon 20 B erwartet hatte), um zu zeigen, welche Arten der Lust wie der Einsicht zum gemischten Leben zuzulassen sind.

Die Betrachtung über die Lust und ihre Arten umfaßt einen sehr großen Teil des Dialogs (p. 31 B—55 C), so daß, wenn auch nicht von Plato selbst, so doch eine schon aus alter Zeit (Thrasyllos) stammende doppelte Überschrift: *Φίληβος ἢ περὶ τῆς ἡδονῆς* für den Dialog existiert.

---

[8]) Die Stellen, in denen Plato von dem menschlichen *νοῦς* und dem göttlichen *νοῦς* als *βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς*, der das Weltall ordnet und gestaltet, spricht, sind wohl auseinanderzuhalten. Vgl. dazu Dieck, Untersuchungen zur Platonischen Ideenlehre, Progr. Pforta 1876, S. 36 ff.

Zunächst macht er auf den Unterschied der körperlichen und rein geistigen Lustempfindungen aufmerksam (31 B—34 E) und hebt dabei hervor, daß die Lust, besonders die körperliche, für sich allein ohne ihr Gegenteil, den Schmerz oder die Unlust, gar nicht gedacht werden kann. Wird nämlich der harmonische Zustand unseres Leibes oder unserer Seele gestört, d. h. wird in dem, was aus einer harmonischen Verbindung von Unbegrenztem und Begrenzendem besteht, das *πέρας* von dem *ἄπειρον* gelöst oder doch wenigstens gestört, so sagen wir, daß wir Schmerz, Unlust empfinden. Wird dagegen diese Störung wieder beseitigt, wird der frühere naturgemäße, normale Zustand wieder hergestellt, so entsteht in uns eine angenehme Empfindung, ein Lustgefühl. Diese letztere entsteht demnach jedesmal erst dann, wenn ihr erstere, die Unlust, voraufgegangen ist. Empfindet man z. B. Hunger, so ist dies eine *λύσις* des normalen Zustandes unseres Körpers, eine Auflösung der Harmonie, eine Unlust; wird dann aber der Hunger durch Anfüllung (*πλήρωσις*) mit Speise wieder gestillt, tritt der frühere normale, harmonische Zustand wieder ein, so ist dies eine Lustempfindung (31 E). In demselben Sinne ist auch Durst, Hitze, Kälte eine Unlust; die Stillung des Durstes, die Abkühlung der Hitze, die Erwärmung der Kälte gegenüber, überhaupt alle diese Wiederherstellungen des gestörten Gleichgewichts in der Gesamtverfassung des Organismus sind dagegen Lustempfindungen. Im allgemeinen gehen diese Lust- und Unlustempfindungen von einem körperlichen Zustande aus, werden aber von der Seele mitempfunden; es sind kurz gesagt die körperlichen, physischen Lustempfindungen, die aus der Befriedigung einer Begierde hervorgehen, weiter nichts sind als die *πλήρωσις* einer *κένωσις*, als die Füllung einer Leere, die Wiederherstellung (*κατάστασις*) einer Störung (*διαφϑορά*) des Gleichgewichts (31 C, 42 C, 46 C), der getrübten Harmonie von *πέρας* und *ἄπειρον* in uns (32 A und B).

Eine zweite Art von Lust und Unlust ist die rein geistige, die nur von der Seele empfunden wird. Diese findet dann statt, wenn sich die Seele der schon einmal gehabten körperlichen Lust- und Unlustempfindungen erinnert und nun schon vor dem Eintreten des körperlichen Schmerzes Unlust empfindet, auf das der körperlichen Lust aber sich freut (32 C). Das Vorhandensein dieser rein geistigen Lust setzt also voraus, daß die sogenannte körperliche Lust oder Unlust mindestens schon einmal stattgefunden hat.

Im Hinblick auf diese beiden Arten der Lust, der körperlichen und rein geistigen, deutet Sokrates zugleich auf einen neutralen Zustand hin, wo man, wenn die harmonische Verfassung andauernd und ungestört bleibt, weder Lust- noch Unlustempfindungen kennt (32 E). Ein solcher Zustand ist aber für das menschliche Leben, dessen Glückseligkeit ja, wie wir gesehen, in einer harmonischen Mischung von Lust und Einsicht bestehen soll, nicht begehrenswert; er eignet sich nur für ein Leben, welchem die Einsicht und Vernunft allein, ohne die Lust, genügt, also für das rein göttliche Leben (*πάντων τῶν βίων ϑειότατος*).

Die Betrachtung der verschiedenen Lust- und Unlustgefühle führt unsern Philosophen nun (33 C) zu einer scharfsinnigen psychologischen Erörterung auf dem Gebiete der Vorstellung (der Meinung, des Urteils). Wie eben auseinandergesetzt ist, sind alle Lustempfindungen zunächst rein physischer Art. Sind diese körperlichen Erregungen nicht bedeutend genug, daß sie ins Bewußtsein dringen, um auch von der Seele zugleich als

Lust und Unlust mitempfunden zu werden (33 D), so nennen wir sie ἀναισθησία, Empfindungs-, Wahrnehmungslosigkeit; erreichen diese Schwankungen im Organismus aber einen derartigen Intensitätsgrad, daß sie Körper und Seele zugleich durchdringen, so ist das (der Akt der) Sinneswahrnehmung oder Bewußtsein, αἴσθησις. Wird nun eine solche Sinneswahrnehmung in der Seele mittels der Erinnerungsfähigkeit (des Gedächtnisses μνήμη) bewahrt und erhalten, so ist das (der Akt der) Wiedererinnerung (ἀνάμνησις 34 B). Vermöge der Erinnerung vermag sich also die Seele Empfindungen, die sie zuerst zusammen mit dem Körper gehabt hat, wieder ins Gedächtnis zurückzurufen, ohne daß sich dabei aber jetzt der Körper irgendwie beteiligt. Diese Wiedererinnerungen nun, die also die Seele allein betreffen, bilden die oben beschriebenen rein psychischen Empfindungen. Sie sind, sofern sich die Seele dabei an etwas Angenehmes erinnert, Lustempfindungen, und wenn sie sich etwas Unangenehmes ins Gedächtnis zurückruft, Unlust-, Schmerzempfindungen. Ihrer Entstehung nach ist somit die rein geistige Lust und Unlust bedingt: erstens durch die Wahrnehmung der körperlichen Empfindungen (αἴσθησις), zweitens durch die Bewahrung dieser Wahrnehmung mittels des Gedächtnisses (μνήμη) und drittens durch die Zurückrufung dieser Empfindungen in das Gedächtnis (ἀνάμνησις, Erinnerung).[9])

Mit der Wahrnehmung, dem Gedächtnis und der Erinnerung hängt aufs engste die Begierde (ἐπιθυμία, ὁρμή) zusammen (34 D). Dieselbe ist durch die Bewahrung und Zurückrufung der Wahrnehmung bedingt und ist ebenso wie diese ein rein seelischer Affekt. Empfindet z. B. der Körper Durst, so ist er es nicht, der nach Wiederherstellung seiner Normalverfassung trachtet, sondern die Seele erinnert sich, diese Leere schon einmal durch Trinken beseitigt zu haben, und begehrt nun den Durst wieder zu stillen. Die Begierde ist somit nicht Begierde des Körpers, sondern der Seele, doch ist sie jedesmal durch eine Affektion des Körpers hervorgerufen und auf das Gegenteil dieser vorhandenen Unlustempfindung des Organismus, auf die Befriedigung dieser augenblicklichen Verfassung des Körpers gerichtet. Die seelische Lust und Unlust ist somit durch Gedächtnis, durch Erinnerung und durch Erwartung (Begierde) nicht wie die physische bloß auf die Gegenwart gerichtet, vielmehr erstreckt sie sich auch auf die Vergangenheit und namentlich auch auf die Zukunft.

Insofern nun aber die Begierde oder seelische Lustempfindung stets einem körperlichen Leiden entgegengesetzt ist, unterscheidet Sokrates neben der psychischen und physischen Lust noch eine dritte Art, die der gemischten Lustempfindungen (35 E - 36 C). Es kann z. B. der physischen Lust physische Unlust, der psychischen Lust psychische Unlust, der physischen Unlust psychische Lust oder endlich der physischen Unlust psychische Unlust gegenüberstehen. In Bezug auf die Begierden nimmt er indessen an dieser Stelle nur auf die beiden letzten Arten der gemischten Lustempfindungen Rücksicht. Gesetzt nämlich der Körper empfindet Hunger, Durst u. dgl., so kann damit entweder die Hoffnung verbunden sein, diese zu stillen — in diesem Falle empfindet der Körper Unlust, die Seele dagegen Lust — oder aber es ist keine Aussicht vorhanden, diesen Übelständen des Leibes abzuhelfen — dann empfindet sowohl Körper wie auch Seele Unlust. Die Begierde ist demnach entweder eine positive Erwartung (Hoffnung) oder eine negative (Befürchtung).

[9]) Cf. hierzu Stanger, Progr. Rudolfswert 1884/85: Die Platonische Anamnesis.

Diese Erörterungen über Wahrnehmung, Gedächtnis, Erinnerung, Hoffnung und Befürchtung führt nun Plato, der sich das Gute ohne Wahrheit nicht vorstellen kann, zur Untersuchung der Frage, *ob alle diese Lust- und Unlustgefühle als wahr anzuerkennen oder ob unter ihnen wahre und falsche zu unterscheiden sind.*

Allgemein verbreitet, so beginnt Plato seine feine dialektische Entwickelung über diesen Gegenstand, ist die falsche Ansicht, daß es nur wahre, keine falsche Lustempfindung gibt. Diese Ansicht vertritt auch Protarch dem Sokrates gegenüber (36 E, 38 A), selbst nachdem er (36 D) zugegeben hat, daß es falsche Vorstellungen gibt; er will von seiner Meinung gar nicht ablassen und vertritt hartnäckig die Ansicht, daß, wer Freude (oder Schmerz) empfindet, doch auf jeden Fall Freude (oder Schmerz) empfinde, wobei es ganz gleichgültig sei, ob die Vorstellung, auf der die Freude (oder der Schmerz) beruhe, wahr oder falsch sei (36 E sqq.). Um ihn von der Unrichtigkeit dieser Ansicht zu überzeugen, geht nun Sokrates von der Vorstellung aus und knüpft daran folgende Erläuterung.

Alle unsre Vorstellungen und Urteile entstehen aus Wahrnehmungen und mit Hilfe des Gedächtnisses aus Erinnerungen. In dem Falle nun, wo unsre Wahrnehmung eine richtige ist, wo wir also wirklich das erkennen, was wir vor uns sehen, ist unsere Vorstellung eine wahre; eine irrige dagegen, wenn wir den Gegenstand vor uns mit unsern Sinnen gar nicht oder nicht ganz richtig wahrnehmen und erkennen. Als Beispiel einer solchen optischen Täuschung führt Sokrates (38 D) folgendes an: Es ist angenommen, daß sich ein Mensch an einen Baum lehnt. Wenn nun ein anderer Mensch weit davon entfernt ist, so vermag er wohl einen dunklen Gegenstand am Baume wahrzunehmen, weiß aber zunächst nicht genau, was es ist. Seine Vorstellung von dem dunklen Gegenstand ist also noch ungenau. Dennoch aber versucht er sich eine Meinung, ein Urteil zu bilden. Da kann es nun leicht kommen, sagt Sokrates, daß er den Gegenstand gleich richtig wahrnimmt und erkennt, er also eine richtige Vorstellung und auch ein richtiges Urteil (ἀληθὴς δόξα) über ihn bekommt. Es ist aber auch möglich, daß er denselben zuerst nicht richtig erkennt, daß seine Wahrnehmung also eine irrige ist, er dementsprechend auch eine falsche Vorstellung erhält und sich eine falsche Meinung (Urteil) davon bildet, z. B. wenn er glaubt, es sei nur ein Bild, ein Schnitzwerk, welches einen Menschen vorstellt, und erst bei näherem Herankommen merkt, daß er sich geirrt hat.[10]) Hieraus geht hervor, daß richtige Wahrnehmungen wahre Vorstellungen und wahre Meinungen (Urteile) und ebenso umgekehrt falsche, irrige Wahrnehmungen auch falsche Vorstellungen und falsche Meinungen (Urteile) bedingen. Diese Vorstellungen nun beruhen auf der Gegenwart; ebenso gibt es aber auch solche, die sich auf die Vergangenheit beziehen. Wenn nämlich die falsche Meinung nicht gleich ausgesprochen, sondern längere Zeit im Gedächtnis aufbewahrt wird, so ist auch die Vorstellung, die man sich später hieraus bildet, beziehentlich ins Gedächtnis zurückruft, eine falsche, eben weil sie auf einer früher gemachten falschen Wahrnehmung beruht. Genau genommen sind aber diese falschen Vorstellungen der Vergangenheit identisch mit denen der Gegenwart, sie sind eigentlich nur Zurückerinnerungen falscher Vorstellungen der Gegenwart. Besser und richtiger

---

[10]) Diese Auffassung der Phantasie (38 C φανταζόμενα) ist schon kurz im Sophist 264 A berührt.

könnte man diejenigen falsche Vorstellungen der Vergangenheit nennen, welche falsch sind infolge eines Fehlers, einer Schwäche des Gedächtnisses, die das Gedächtnis nicht treu aufbewahrt hat, z. B. wenn man sich von einem Bilde, von dem man anfangs eine richtige Anschauung und wahre Vorstellung hatte, nach einiger Zeit infolge eines schlechten Gedächtnisses sich nicht mehr eine genaue Vorstellung machen kann. Ebenso besteht auch ein Unterschied wahrer und falscher Vorstellungen, die sich an die Zukunft anschließen. Zu ihnen gehören all die wahren und unwahren Erwartungen, die Hoffnungen und Befürchtungen, die Plato ganz richtig, da sie vor der Lust und Unlust entstehen, Vorlust und Vorunlust der Seele nennt (39 D). Wie oft sagt man im Leben: ach, da habe ich mich in meiner Hoffnung getäuscht, in meiner Erwartung geirrt! Das alles sind Fälle, in denen sich die Vorstellung, die man früher von einer Sache hatte, als falsch erwiesen hat. Es ist somit erwiesen, daß es wahre und falsche Vorstellungen und ebenso wahre und falsche Urteile oder Meinungen gibt. Das Resultat dieser Untersuchung ist also dies: Jeder, der eine Meinung (ein Urteil) hat, mag diese nun wahr oder falsch sein, hat eine Meinung und er ist überzeugt, daß das, was er meint, tatsächlich so ist, wie er es im Augenblick meint — und doch kann, wie wir soeben gesehen haben, seine Meinung (sein Urteil) falsch sein, insofern eben das, was er für wahr hält, der Wahrheit nicht entspricht. Dasselbe ist nun auch der Fall bei der Lust. Gewiss empfindet jeder, der sich freut, in Wirklichkeit Freude, ganz abgesehen davon, ob sie wahr oder irrig ist — und doch kann, genau wie bei der Meinung, die Freude eine falsche sein hinsichtlich des Gegenstandes, über den man sich freut, insofern man sich eben freut über einen Gegenstand, der in Wirklichkeit gar nicht vorhanden ist, sondern nur fälschlich in unserer Meinung existiert. Denn da die Lustgefühle auf Vorstellungen beruhen und ebenso wie diese auf Wahrnehmungen, so ist klar, daß die Lustgefühle, mögen sie sich auf Gegenwart, Vergangenheit oder Zukunft beziehen, wahr und trügerisch sein können, je nachdem eben die Vorstellungen, aus denen sie hervorgegangen sind, richtig sind oder nicht. Eine falsche, aus Irrtum hervorgegangene Lust findet also dann statt, wenn man sich über etwas freut, das entweder nicht ist oder nie gewesen ist oder endlich nie sein wird. Wenn man also in dem Augenblick, wo man Lust empfindet, sich wirklich freut, so muß man doch einen Unterschied machen zwischen der mit richtiger Vorstellung und Einsicht verknüpften und der auf falscher Vorstellung und Irrtum beruhenden Lust. Ein Beispiel der falschen Lust aus der Gegenwart ist z. B. folgendes: Der Fieberkranke glaubt durch Trinken sein Leiden zu lindern und empfindet darüber Freude.[11]) Diese Vorstellung ist indessen falsch und insofern muß man auch die Lustempfindung eine falsche nennen, da sie an nichts Wirklichem empfunden wird, somit der Wahrheit nicht entspricht. Ähnliche Beispiele falscher Lust, die alle auf falschen Vorstellungen beruhen, lassen sich aus dem Traum, dem Wahnsinn und ähnlichen Zuständen ableiten. Am Schluß fügt Sokrates dieser Erörterung noch hinzu, daß den gerechten, frommen und guten Menschen, weil sie gottgeliebt sind, ihre Hoffnungen meist erfüllt, den ungerechten und bösen aber, weil sie gottverhaßt sind, meist nicht; erstere erfreuen sich also überwiegend wahrer, letztere überwiegend falscher Lust (39 C—40 C).

[11]) Diese Lust ist in Wahrheit eine gemischte Lust, der Körper empfindet Unlust, die Seele Lust; die Unlust des Körpers überwiegt aber. Vgl. über die gemischten Lustempfindungen S. 25 ff.

Bisher waren es falsche Vorstellungen, welche unwahre Lustempfindungen hervorriefen. Eine zweite Art falscher Lust und Unlust ergibt sich aus dem Irrtum über den wahren Grad und die wahre Größe derselben (41 B—42 C).

Da nämlich, wie wir gesehen haben (S. 21, 35 E sq.), die Lust meist nur mit ihrem Gegenteil, der Unlust, vorkommt und da ferner Lust und Unlust zur Gattung des Unbegrenzten gehören, so ist es leicht möglich, daß wir bei der Beurteilung über die wahre Größe und den wahren Grad der Lust und Unlust, beide mit einander vergleichend, uns irren. Oftmals irren wir uns aber auch, wenn wir dieselbe Lust oder dieselbe Unlust aus verschiedener Entfernung auf ihre Größe beurteilen. Räumlich und besonders zeitlich nahe Lust und Unlust erscheint uns zu groß gegen die ferne Lust und Unlust. Eine Lust aber, die im Verhältnis zu einer anderen Lust oder mit Bezug auf die Begierde im Verhältnis zu einer Unlust für größer und stärker gehalten wird, als der Wahrheit entspricht, ist mit Recht eine falsche Lust zu nennen. Dasselbe gilt von der falschen Abschätzung der Unlust im Vergleich zu einer andern Unlust oder zu einer Lust.

Jetzt wendet sich Sokrates zu einer dritten Art falscher Lust, die nur scheinbar eine Lust ist, ihrem wahren Wesen nach aber nur ein Freisein von Unlust (42 D—44 D). Schon früher (32 E, vgl. S. 20) war gesagt, daß neben dem Zustand der Lust und dem der Unlust noch ein dritter existiere. Dieser Zustand ohne alle Lust- und Unlustempfindung war dort dem göttlichen Leben, welches eben nur der Einsicht bedarf, zugewiesen worden. Jetzt (43 A—D) versucht Sokrates nachzuweisen, daß es auch im menschlichen Leben, in dem doch das Lust und Vernunfttätigkeit in sich vereinigende Lebensprinzip die höchste Glückseligkeit bildet, eine Art Apathie gibt. Nach der Ansicht mancher Weisen, womit er wohl den Heraklit (*πάντα ῥεῖ*), den Protagoras und deren Anhänger meint, sind alle Dinge in ewigem Fluß begriffen, ein Zustand der Ruhe ist demnach nicht möglich. So müssen denn auch im menschlichen Körper Veränderungen stattfinden. Dies aber, fährt Sokrates fort, geschieht oft so ruhig, daß wir, wie z. B. beim Wachsen, gar nichts davon wahrnehmen. Da es also feststeht, daß von den in uns vorgehenden Veränderungen nur die größeren, bedeutenderen uns als Lust und Unlust zum Bewußtsein kommen, während die kleineren und geringeren gewissermaßen unbemerkt vor sich gehen, wir mithin in unserem Seelenleben von den letzteren uns auch keiner Lust-, beziehungsweise Unlustempfindungen bewußt werden können, so kann man im gewissen Sinne auch für das menschliche Leben einen neutralen Zustand, den der Empfindungslosigkeit, aufstellen. Demnach erhalten wir für das menschliche Leben drei Zustände: 1) einen angenehmen, den der Lust, 2) einen unangenehmen, den des Schmerzes oder der Unlust, und 3) einen mittleren oder neutralen, der weder angenehm noch unangenehm ist (43 D *τριττοὺς βίους, ἕνα μὲν ἡδύν, τὸν δ'αὖ λυπηρόν, τὸν δ'ἕνα μηδέτερα*). Dieser lust- und schmerzlose Zustand der Apathie (neutrale Zustand) erscheint (dem negativen) der Unlust gegenüber oft schon als Lust (positiver Zustand der drei Gefühle). Und so haben denn auch wirklich Antisthenes und die Kyniker Schmerzlosigkeit und Lust für identisch gehalten und sich eingebildet, positive Lust zu haben, während sie nur keinen Schmerz empfanden. Wenn sie sich, so fügt Sokrates am Schluß hinzu, mit dieser Annahme auch im Irrtum befinden, so kann man doch von ihnen lernen; denn mit einer

gewissen Sehergabe gehen sie von der ganz richtigen Anschauung aus, viele Lust nicht für wirkliche Lust zu halten, da gerade die größten und heftigsten Lustgefühle die größten und stärksten Unlustgefühle zur Voraussetzung haben.

Denn um das Wesen des Begriffs kennen zu lernen, muß man es in seinem stärksten Grade betrachten. Wie das Härteste dem Wesen des Harten, das Trockenste dem Begriff des Trockenen am meisten entspricht, so werden wir dem analog den wahren Charakter der Lust am leichtesten dann erkennen, wenn wir die qualitativ stärksten Lustgefühle untersuchen. Diese sind natürlich mit den größten Unlustgefühlen und den heftigsten Begierden sie wieder zu vertreiben verknüpft; sie gehören im allgemeinen zu den körperlichen Lüsten. So wird z. B. der Fieberkranke heftiger vom Durste geplagt werden als derjenige, der sich in normalem, gesundem Zustande befindet. Dem entsprechend wird aber auch das Lustgefühl beim Fieberkranken, wenn seine Begierde seinen brennenden Durst zu stillen befriedigt wird, stärker und größer sein als beim Gesunden. Ebenso wird auch in geistiger Beziehung die größte Lust beim Unmäßigen und Unbesonnenen zu finden sein und sich in zügelloser Weise bis zur Raserei steigern, während der Mäßige und Besonnene auch in der Lust Maß halten wird. Die größten und heftigsten Lustgefühle setzen demnach die größten Gleichgewichtsstörungen voraus und sind zu suchen in einer Krankheit, in einer *πονηρία* des Körpers und der Seele, nicht in der Tugend, dem Maßvollen. Wer also viel Lust begehrt, verlangt damit zugleich nach eben so viel Unlust, er verlangt geradezu krank zu sein, was doch schon an und für sich widersinnig ist.

Diese Betrachtung nun, daß die größten Lüste auch mit den größten Schmerzen und heftigsten Begierden verknüpft sind, gibt ihm Veranlassung, noch eine vierte Art von falschen Lüsten zu besprechen, die eben deshalb nicht wahr sind, weil sie nicht rein und unvermischt, sondern zusammen mit ihrem Gegenteil, dem Schmerz, vorkommen. Solche Mischungen von Lust und Unlust können wir unterscheiden erstens insofern, als sie entweder im Körper allein oder in der Seele allein oder in beiden zugleich sich vorfinden, und zweitens je nachdem die Lust über die Unlust oder die Unlust über die Lust oder endlich keine von beiden über die andere herrscht, beide Gattungen gleich stark vorhanden sind. Je nachdem nun die Lust oder die Unlust vorwiegt, nennen wir beide zusammen Lust oder Unlust. Falsche Lust in diesem Falle ist demnach diejenige Lust, mit der zwar Unlust verbunden ist, die im Verhältnis zur Lust aber nicht stark genug hervortritt, so daß wir dieselbe hier ganz unberücksichtigt lassen.

Zu den gemischten Gefühlen nun, welche dem Körper angehören, also bei den Affektionen, die zwar vom Körper ausgehen, aber von der Seele mit empfunden werden und die oben im Gegensatz zu den rein geistigen kurz die körperlichen, physischen (s. S. 20) genannt wurden, liefern ein ganz vorzügliches Beispiel die Krätze, eine Krankheit, die für unanständig gilt und deshalb nicht gern in die Erörterung hineingezogen wird. Im allgemeinen überwiegt bei diesem juckenden Hautausschlag, dieser häßlichen Krankheit, die Unlust; indessen kann man sich künstlich durch Reizung der Haut eine Lust bereiten, ja man kann das Reiben und Kratzen so lange fortsetzen, bis der äußere durch Reiben ins Innere getriebene wollüstige Kitzel den im Körper sitzenden Schmerz überwiegt (46 B sq.). Dieselben Empfindungen der Lust und Unlust

finden auch statt, wenn z. B. ein Frierender sich wärmt oder ein Erhitzter sich abkühlt. Bei allen diesen Unlustempfindungen kann man aber die Lust bis zu einem derartig hohen Grade steigern, daß man sich für einen Augenblick für den glücklichsten Menschen hält; freilich geht die Wollust bald vorüber und der Schmerz kehrt um so heftiger zurück. Diese falsche, bittersüße Lust wird nun um so heftiger auftreten, je unbesonnener man ist, und es ist nicht zu verwundern, daß der zügellose Pöbel in dem unsinnigen Genuß dieser wilden Lust die höchste Glückseligkeit zu finden meint.

Die zweite Art der Mischung von Lust und Unlust ist diejenige, welche Körper und Geist zugleich betreffen. Sie findet dann statt, wenn die Seele etwas begehrt, was dem Körper gerade entgegengesetzt ist, z. B. wenn der Hungernde und Dürstende Befriedigung seiner Bedürfnisse erstrebt und in der Erfüllung seiner körperlichen Bedürfnisse eine seelische Lust empfindet. Diese Art gemischter Lust ist oben im Abschnitt über die Begierde (34 D sq., vgl. S. 21) schon ausführlich behandelt und wird jetzt nur noch dahin zusammengefaßt, daß in allen diesen Fällen eine Verbindung von Lust und Unlust in physischer und psychischer Beziehung stattfindet (47 D).

Eine dritte Art der gemischten Lustgefühle endlich bilden diejenigen, welche die Seele allein betreffen; das sind alle Gemütsbewegungen und Leidenschaften, die zunächst eine (seelische) Unlust sind und dabei doch von der größten Lust begleitet sind. Zu ihnen gehört der Zorn, von dem schon Homer bezeugt, daß er die größte Lust gewährt, wenn er sich auslassen kann; ferner das wollustvolle Grausen der Furcht; die Sehnsucht, Liebespein und Eifersucht, die ebenso leid- wie freudevoll sind; die Wehmut, die zugleich Rührung ist. Das alles sind Seelenschmerzen und doch sind sie, wie jedermann zugeben wird, mit unsäglicher Lust verbunden. Dieselben gemischten Gefühle von Freude und Schmerz begegnen uns auch in der Tragödie und Komödie. Bei der Tragödie ist ohne weiteres klar, daß unsere Freude dann am größten ist, wenn wir beim Anhören derselben Tränen vergießen. Nicht ganz so einfach liegt die Sache bei der Komödie. Das gibt Plato Veranlassung, in feiner Psychologie etwas ausführlicher darüber zu sprechen (47 D bis 50 D). Die Wirkung derselben ist dann am größten, wenn die Zuhörer aus dem Schmerze des Neides in die Freude des Lachens über unschädliche Übel oder Verkehrtheiten ihrer Mitmenschen versetzt werden. Das Komische beruht also auf der Erregung von (neidischer) Schadenfreude, die das einzige Gefühl der Genugtuung für den Neid ist. Diese aber ist, insofern Neid ihre Wurzel ist, ein aus Schmerz und Freude gemischtes Gefühl. Daß dem so ist, daß die durch den komischen Effekt erzielte Mischung von Lust und Unlust nur in dieser Weise zu erklären ist, beweist die nun folgende Schilderung des Neides (48 B sqq.). Dieser ist ihm nämlich nicht nur eine *λύπη* (eine Unlust) der Seele, sondern auch eine schlechte Eigenschaft, sofern sich der, in dessen Seele der Neid sich gebildet hat, über die Fehler seiner Freunde freut. Solche Fehler entstehen, wenn jemand aus Mangel an Selbsterkenntnis, nicht gedenkend der Mahnung des delphischen Gottes, des *γνῶθι σαυτόν*, sich für reicher oder für körperlich schöner und grösser oder für klüger und tugendhafter hält, als er in Wirklichkeit ist. Namentlich sei, sagt Sokrates, die dünkelhafte Scheinweisheit (*δοξοσοφία* 49 A) des gewöhnlichen Durchschnittsmenschen weit verbreitet. Mag nun das Auftreten dieser drei Fehler komisch wirken und unser

Lachen herausfordern, so werden wir unserer (Schaden-)Freude doch nur dann Ausdruck geben, wenn wir sie bei Freunden und bei Leuten bemerken, welche nicht die Macht haben, sich für den angetanen Spott zu rächen. Machthaber aber werden wir wegen der bemerkten Schwäche nicht auslachen; sie würden uns fürchterlich und verderblich werden. Machtlose Freunde aber, denen wir doch nur Gutes wünschen sollten, würden in gleicher Lage nicht dasselbe tun. Im Bewußtsein, daß sie ohnmächtig sind, würde, wie es so oft in der ganzen großen Tragödie und Komödie des Lebens geschieht, unser Lachen nur um so lauter ausbrechen. Die Schadenfreude, rekapituliert er am Schluß (50 D), ist demnach eine Mischung von Lust und Unlust der Seele.

Nachdem Sokrates in so ausführlicher Weise sich über die Arten der unreinen, vermischten und deshalb falschen Lust ausgesprochen hat, geht er jetzt dazu über, die unvermischte (ἄμικτος ἡδονή), reine, wahre Lust zu untersuchen (50 E—52 C). Diese findet jedesmal da statt, wo eine angenehme, wohltuende Befriedigung gewährt wird, ohne daß jedoch vorher ein Mangel wahrgenommen wird und eine Begierde, die ja immer etwas Unangenehmes in sich hat, stattfindet. Alle Dinge, über die man eine wahre und ungemischte Freude empfindet, sind nicht bloß in bezug auf etwas anderes schön, sondern an sich selbst; es kommt ihnen mit anderen Worten nicht das Mehr oder Minder zu, sie fallen nicht (ganz und gar) in die Klasse des ἄπειρον. Auch diese Freuden sind entweder körperliche oder rein geistige. Als solche schlechthin reine Lustempfindungen läßt Plato nur gelten erstens die ästhetischen Freuden, die durch die Sinnesorgane, durch das Auge, das Ohr und den Geruch, vermittelt werden. Mit Bezug hierauf sind etwas an und für sich Schönes die wohlgefälligen Gestalten, die geraden und kreisrunden Linien, aus denen ursprünglich die Formen der Körper bestehen (die regelmäßigen geometrischen Figuren und die stereometrischen Körper), überhaupt alles, was mit Hilfe des Dreheisens, der Richtschnur und des Winkelmaßes bestimmt wird. Ebenso gewährt eine reine Lust die Anschauung der schönen (reinen) Farben, die Wahrnehmung der schönen Töne und die Empfindung der meisten Gerüche (51 C—E). Zu diesen körperlichen Freuden kommen zweitens die rein geistigen, die allerdings nur wenigen zu teil werden, nämlich die Freude an den Wissenschaften und Kenntnissen (52 A u. B), ein im Gegensatz zu den Sinnesorganen vermitteltes rein seelisches Lustgefühl, eine allein durch die Seele hervorgerufene ἡδονή. Auch diese ist mit keiner schmerzvollen Begierde des Werdens verbunden, noch ist das spätere Vergessen der Kenntnisse unmittelbar mit einem Schmerzgefühl verknüpft.

Rekapitulierend und ergänzend (52 C—53 E) nennt Sokrates die wahre und reine Lust diejenige, welche ἐμμετρία in sich hat, den Charakter des Maßvollen annimmt, im Gegensatz zu der falschen und gemischten, welche mit der Maßlosigkeit (ἀμετρία) behaftet ist und zum Reich des Unbegrenzten gehört. Denn wenn auch alle Arten der Lust — die großen und heftigen am meisten — die Merkmale des Unbegrenzten an sich haben, so kommen doch diejenigen, die aus unbedeutenderen, nicht fühlbaren Affekten hervorgehen, dem Meßbaren nahe und gelten mithin als ἡδοναὶ ἔμμετροι. Wie nun ein wenig ganz reines, unvermischtes Weiß weißer und schöner ist, d. h. dem Wesen des Weißen mehr entspricht als das viele und große Weiß, mag es auch über einen wenn auch noch so großen Raum verbreitet sein, so ist es auch mit der Lust: jede, wenn auch noch so kleine,

aber von Unlust freie Lust ist lustvoller (ἡδίων) und schöner und wahrer als viele, heftige, aber mit Unlust gemischte Lust. Das Merkmal wahrer Lust ist demnach Einfachheit und möglichste Reinheit (von Unlust), mithin gesetzmäßige Begrenzung des Unbegrenzten. Damit ist Wahrheit der Lust zurückgeführt auf die früher aufgestellten Grundprinzipien aller Dinge. Das Merkmal der Falschheit der Lust ist der ewige Wechsel zwischen größerer und geringerer Heftigkeit. Sie strebt, einmal genossen, ins Maßlose und kann nicht genug bekommen. Aber je heftiger und intensiver sie auftritt, desto eher löst sie sich wieder auf, desto unwahrer ist sie. Will man sich also von der Lust eine richtige Vorstellung machen, so muß man die unreine, mit Unlust vermischte falsche Lust, die zugleich auch die größte und heftigste zu sein pflegt, in Abrechnung bringen und sich nur auf die reine und wahre Lust beschränken, wenn man Lust und Einsicht einander gegenüberstellen und nach ihrem Wert untersuchen will (53 B).

Obwohl demnach für das höchste Gut nur die reine, wahre Lust von Bedeutung ist, so sucht Sokrates doch noch mit Benutzung der Lehren einiger feinen Köpfe (κομψοί τινες 53 C), womit er offenbar den Aristipp und seine Schüler meint (vgl. S. 9 Anm.), nachzuweisen, daß die Lust, als dem Werden angehörig, überhaupt nicht das höchste Gut sein kann (54 D). Alle Dinge zerfallen nämlich in zwei Klassen: in solche, die an und für sich sind, nicht Zweck für andere Dinge, und in solche, die nach einem anderen streben oder um eines anderen willen entstehen; die ersteren sind Sein, die letzteren Werden (zum Sein). Das Sein nun hat seinen Zweck in sich selbst, wogegen das Werden und Entstehen erst nach dem Sein strebt, um eines Seins willen vorhanden, nur Mittel zum Zweck ist. Das erstere ist also im Verhältnis zum letzteren das Vollkommenere. Demnach kann die Lust, insofern sie erst nach dem Seienden, das ist dem Guten, strebt, zum Werden gehört, ihr Ziel außer sich selbst sucht, nicht das höchste Gut sein. Damit geißelt er zugleich die verkehrte und törichte Lebensauffassung des Aristipp und der großen Menge aller derer, die nur im guten Essen und Trinken und ähnlichen Dingen ihren höchsten oder gar einzigen Lebenszweck sehen, während es doch in Wahrheit noch viele andere und bessere Dinge gibt als die Befriedigung der sinnlichen Genüsse. Logisch undenkbar ist es somit, sich ein Leben (nur) voller Lust wünschen zu wollen; denn dann würde man das Werden und Vergehen, das ja mit dem Werden stets verbunden ist, für das Gute und Wünschenswerte halten, nicht aber jenes dritte herrliche Leben, in welchem man weder Lust noch Unlust empfindet, sondern welches im Gegensatz zu der vergänglichen Lust das ewig bleibende, reine Denken in sich hat, ein Leben, das oben (32 E sqq., vgl. S. 20) mit Recht das göttlichste genannt wurde, da es für die Götter unziemlich sein würde, Lust und Unlust zu empfinden (55 A).

Wollte man die Lust für das höchste Gut halten, so würde man ferner noch zu dem irrigen und widersinnigen Schluß kommen, daß, wer Lust empfindet, gut und wer Unlust empfindet, schlecht sei, mag er in Wirklichkeit auch noch so gut sein, und ebenso daß, je mehr sich jemand freut, er auch um so besser sein müßte und um so schlechter, je mehr er im Augenblick der Beurteilung Schmerz empfindet. Schließlich müßte man auch in Abrede stellen, daß es auch Güter des Körpers gebe und alles, was sonst gut und schön wäre; man könnte nur der Seele das Gute zuschreiben, aber auch hier nicht alle guten

Eigenschaften, wie Tapferkeit, Besonnenheit, Erkenntnis und anderes, für etwas Gutes halten, sondern eben nur die Lust.[12])

Nachdem in so meisterhafter Darstellung die Arten der Lust mit Bezug auf ihren Wert untersucht und die reinen Bestandteile von den unreinen gesondert worden sind, geht Sokrates nunmehr dazu über, auch die verschiedenen Arten der Wissenschaften und Kenntnisse, der Erzeugnisse des *νοῦς* und der *φρόνησις*, zu besprechen (55 C—59 D). Auch diese (*ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι*) sind nicht alle rein von äußeren Zwecken und so werden auch sie wie die Lüste in reine oder wahre und in unreine oder unwahre geschieden. Das Prinzip, wonach er sie einteilt, ist der größere oder geringere Grad der Genauigkeit, Deutlichkeit, Sicherheit und Wahrheit (57 C: *ἀκρίβεια*, *σαφήνεια*, *βεβαιότης*, *ἀλήθεια*). Je mehr eine Wissenschaft mit der Zahl (Maß und Gewicht) zusammenhängt, desto reiner und vollkommener ist sie. Nach diesem Gesichtspunkt unterscheidet er zunächst zwei Arten von Wissenschaften: die technisch handwerksmäßigen, d. h. solche, die zur Hervorbringung eines Dinges bestimmt sind (*χειροτεχνικαί*) und die theoretischen oder die leitenden (*ἡγεμονικαί*), d. h. solche, die nur den Geist bilden und erziehen (*τὸ περὶ παιδείαν καὶ τροφήν*) wollen. Letztere sind sich selbst Zweck und beschäftigen sich mehr mit den Begriffen, dem rein Geistigen, dem vollkommen reinen Sein, das mit nichts Sinnlichem verbunden ist, während die werkbildenden Handwerkskünste ihren Zweck außer sich haben und auf das Schaffen eines Dinges, auf das Werden gerichtet sind. Jede dieser beiden Arten zerfällt nun ihrerseits wieder nach demselben Prinzip der wissenschaftlichen Genauigkeit, Wahrheit und Reinheit in zwei Unterarten, in eine niedere und höhere Art. Die technischen Künste sind nämlich z. T. solche, die ohne Anwendung des Maßverhältnisses (*πέρας*) nur probieren das richtige Maß zu treffen, d. h. sie beruhen nur auf Vermuten (Experimentieren) und Erraten. Mögen sie es darin auch allmählich durch viele Übung zu einer annähernden Sicherheit, zu einer gewissen Virtuosität (*μελέτη·τριβή*) bringen, so sind sie doch, da sie sich der Meßinstrumente nicht bedienen, wenig wissenschaftlich, unrein, unzuverlässig und ungenau, wie die Musik, die auf Saiten unsicher tastend reine Töne hervorzubringen sucht. Wie die Tonkunst beruhen auch die übrigen gewerblichen Disziplinen, wie die Kunst des Arztes, des Landmannes, des Steuermannes, des Feldherren und anderer nicht auf genauer Messung, sondern auf bloßem eingeübten Treffen. Dagegen basiert die Baukunst nicht auf bloßem empirischen Verfahren, sondern benutzt relativ richtigere Maße und erzielt infolgedessen eine größere Exaktheit; sie hat mit anderen Worten mehr Anteil am Wissen und an der Erkenntnis, ist reiner, wahrer und genauer als jene und steht demnach höher (56 B).

Im Gegensatz zu diesen ausübenden Künsten sind reiner und zuverlässiger die mathematischen Wissenschaften; sie haben es nur mit den Zahlen und Maßen (dem *πέρας*) zu tun, d. h. sie sind frei von äußeren Zwecken und fremden Beimischungen. Auch bei ihnen wiederholt sich derselbe Unterschied einer geringeren und größeren Genauigkeit und deshalb zerfallen auch die exakten Wissenschaften, unter denen Sokrates die Arithmetik, Metretik und Statik, d. i. die Lehre von den Zahlen, Maßen und Gewichten, anführt, in

[12]) Vgl. Kalmus, Plato über die Lust (Progr. Halberstadt, 1857) und Köstlin, die Ethik des klass. Altertums, Tübingen 1887, S. 410 ff.

eine niedere (praktische) und eine höhere (theoretische) Art. Und so unterscheidet er eine vulgäre (angewandte) Mathematik, wie sie gewöhnlich im Leben vorkommt, und eine ganz reine, theoretische, philosophische Mathematik (*τῶν φιλοσοφούντων*), die sich nur mit abstrakten Größen, mit den Zahlen an sich beschäftigt, ohne auf sinnliche Dinge Rücksicht zu nehmen. Wie also die Lustgefühle in gemischte, falsche und in reine, wahre zerfallen, so teilen sich ähnlich auch die Wissenschaften in reinere, genauere und in unreinere, ungenauere.

Höher aber noch als selbst diese reinen mathematischen Wissenschaften steht die eigentliche philosophische Erkenntnis, die Beschäftigung mit dem Sein und der Wahrheit, die Dialektik (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις*), die Philosophie nach unserem Sinne. Beurteilt man nämlich den inneren Wert einer Wissenschaft nicht nach dem äußeren Nutzen und nach dem Ansehen im praktischen Leben, in welchem Falle ja allerdings die Redekunst eines Gorgias und überhaupt der Sophisten am höchsten zu stellen wären, sondern nur nach der inneren Reinheit, Wahrheit und Genauigkeit der Erkenntnis, so muß jeder, dem nur ein wenig Verstand gegeben ist, der Dialektik den höchsten Rang zuerkennen (57 E bis 58 A). Denn sie hat es zu tun mit dem ewigen und bleibenden Sein, den Ideen, dem Höchsten und Edelsten, was der Mensch zu erkennen vermag, während sich die übrigen Künste und Wissenschaften, auch die Naturwissenschaft, nur mit mehr oder minder richtigen Vorstellungen, mit den Dingen dieser Welt, mit dem, was wird, geworden ist oder werden wird, beschäftigt. Von dem Werdenden und Vergehenden aber kann es, weil es sich stets verändert, nie sich selbst gleich bleibt, keine feste und genaue Kenntnis geben, noch läßt sich darüber eine strenge Wissenschaft begründen. Die Dialektik aber, die das Erkennen der reinen Wahrheit zum Zweck hat, ist entweder eins mit der Wahrheit oder ist ihr doch wenigstens nahe verwandt und der Tätigkeit des Geistes (dem *νοῦς* und der *φρόνησις*), welche die Erkenntnis des wahren Seins bewirkt, gebührt der schönste Name (59 D). Die Rangordnung der einzelnen Wissenschaften und Kenntnisse, der Erzeugnisse von *νοῦς καὶ φρόνησις*, ist nach Plato demnach folgende:

I. Die Dialektik oder Philosophie, die göttliche Wissenschaft.
II. Die im Verhältnis zu derselben weniger genauen Wissenschaften.
  1. Die exakten mathematischen Wissenschaften, die nur die geistige Ausbildung und Erziehung bezwecken,
     a) die reinen (theoretischen) mathematischen Wissenschaften der Philosophierenden,
     b) die gemeinen (praktischen) mathematischen Wissenschaften der Menge.
  2. Die technisch handwerksmässigen Wissenschaften,
     a) die sich der mathematischen Wissenschaften bedienen, also angewandte mathematische Wissenschaften,
     b) die probierenden Wissenschaften (ohne Anwendung der mathematischen Wissenschaften).

Das Resultat der ganzen bisherigen Untersuchung ist demnach, wie Sokrates noch einmal rekapituliert (59 E), kurz folgendes: Das höchste Gut ist weder zu identifizieren mit einem Leben der Lust ohne alle Vernunft und Einsicht noch mit einem Leben der Vernunft, das ganz frei von Lust ist, vielmehr besteht die höchste Glückseligkeit für das menschliche Leben in der rechten Mischung von Lust und Einsicht. Um diese ausführen

zu können, war die Untersuchung der verschiedenen Arten der Lust und Einsicht als Vorarbeit unternommen worden. Nachdem diese nun übersichtlich geordnet vor uns liegen, hat sich uns ein Weg gezeigt, das Gute selbst aufzufinden. Wir brauchen jetzt nur noch „den Honig der Lust und das gesunde, reine Wasser der Einsicht“ recht zu mischen (61 C), denn wir kennen jetzt zwar die Wohnung des Guten, es selbst aber noch nicht (61 B). Es fragt sich also jetzt nur noch, welche Arten der Lust und Einsicht in die Mischung aufgenommen werden dürfen, damit das gemischte Leben die Merkmale des höchsten Gutes: ausreichend, sich selbst genügend, bloß seiner selbst wegen begehrenswert (60 C, cf. 20 D u. 22 B, vgl S. 14), erlange und zugleich damit dadurch entschieden werde, ob innerhalb dieser Mischung die Lust oder die Einsicht und Vernunft das Vorzüglichere sei und der Idee des höchsten Gutes mehr entspreche.

Was zunächst die einzelnen Künste und Wissenschaften betrifft, so müssen diese, mögen sie sich auch im Grad der Genauigkeit von einander mehr oder weniger unterscheiden, doch alle in die Mischung aufgenommen werden. Wollte man nur die reine Wissenschaft, die Dialektik, zulassen, so würden wir zwar die Idee, den Begriff der Dinge kennen, würden wir zwar wissen, was ein Ding an sich ist, z. B. die Gerechtigkeit an sich, der ideale Kreis, die ideale Kugel usw.; von der praktischen Anwendung dieser (idealen) Dinge würden wir Menschen aber keine Ahnung haben. Ein solches Leben ohne ihre Kenntnis würde somit dem menschlichen Geiste nicht genügen. Für den Hausbau und viele andere Verrichtungen genügt nicht die bloße (theoretische) Kenntnis des idealen Kreises usw. Man würde sich geradezu lächerlich machen und nicht einmal den Weg nach Hause finden, wenn man sich nicht auch mit den ungenauen Maßen und Richtungsbezeichnungen des menschlichen Lebens vertraut machen wollte. Denn alle diese Künste und Wissenschaften, mögen sie auch an Schärfe der Erkenntnis und an Genauigkeit jener göttlichen Wissenschaft, der Dialektik, weit nachstehen, sind für das Leben teils wie die Baukunst unbedingt notwendig, teils geben sie demselben erst wie die Musik einen Reiz. Auch bringt es, wie ja die tägliche Erfahrung zur Genüge beweist, keine Gefahr mit sich, zu viel Einsicht zu besitzen, im Gegenteil: je mehr Kenntnisse einer besitzt, um so besser ist es mit ihm bestellt. Die Künste und Wissenschaften sind demnach alle in die Mischung aufzunehmen. Von den Lustgefühlen können dagegen nur die reinen und wahren, die von Vernunft und Einsicht beherrscht, vom Maße durchdrungen und so dem Geist und der Einsicht verwandt sind, in die Mischung zugelassen werden; außerdem noch diejenigen, welche wie körperliche Gesundheit, Besonnenheit und überhaupt alle seelischen Genüsse für das Leben notwendig sind und sich der Vernunft, als ihrer Herrscherin, völlig unterordnen. Dagegen müssen die größten und heftigsten Lustgefühle, die, weil sie der Vernunft nicht gehorchen, mit Torheit und Schlechtigkeit verbunden sind und keine reine Erkenntnis neben sich dulden wollen, von der Mischung vollständig ausgeschlossen werden, falls diese ein möglichst schönes und harmonisches Ganze geben soll. Insofern also gewisse Lustgefühle von der Mischung ausgeschlossen werden, dagegen von den Wissenschaften selbst die praktischen, die für das menschliche Leben wenigstens in vielen Beziehungen trefflich und notwendig sind, nicht weggelassen werden dürfen, ergibt sich abermals der Vorrang der Einsicht vor der Lust.

Soll nun aber das aus Lust und Einsicht gemischte beste Leben nicht ein bloßes Phantasiegebilde sein, so muß als notwendiger Bestandteil noch Wahrheit[13]) zur Mischung kommen; erst dann kann dieselbe in die Wirklichkeit des Lebens eingeführt werden. Merkwürdig ist indessen, daß Plato nun behauptet, damit sei man erst an die Schwelle des höchsten Gutes gekommen, in das Heiligtum des höchsten Gutes sei man noch immer nicht eingedrungen (64 C). Außer Wahrheit müsse noch das Maß, das Maßvolle (*μετριότης*) und die aus dem Maßverhältnis hervorgehende und überall Schönheit verbreitende Verhältnismäßigkeit (Ebenmaß, *συμμετρία*) hinzutreten. Denn ohne diese könnte nirgends eine Mischung und ihre Bestandteile bestehen bleiben und überhaupt könnte erst durch sie eine innige harmonische Vereinigung von Lust und Einsicht innerhalb der Mischung zustande kommen. Durch das Hinzutreten von Maß und Ebenmaß (zur Wahrheit) ist das Gute, sagt Sokrates, unvermerkt auf das Gebiet des Schönen entschlüpft. Dadurch zeigt sich Plato völlig als auf dem Boden seines Volkes stehend; denn nach griechischer Anschauung fallen die Begriffe Gut und Schön (*καλὸς καὶ ἀγαθός* gut und schön = tugendhaft) zusammen ebenso wie die Begriffe Schlecht und Häßlich. Erst dadurch also, daß der *σύγκρασις* von *ἡδονή* und *φρόνησις* Wahrheit, Maß und Schönheit (Ebenmaß) zu teil wird, hat sie teil an der Idee des Guten. Denn ohne Wahrheit, ohne Maß, ohne Schönheit wäre die Mischung eine schlechte, würde sie für den Menschen nicht genügen, nicht erstrebenswert sein, mithin nicht das höchste Gut für das menschliche Leben bilden können (64 B).

Demnach stellt sich uns das Gute, das wir uns in einem Begriff nicht vorstellen können (*εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέᾳ τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι*), doch in drei zusammen (*σύντρισι*, nicht *σὺν τρισί*) dar (65 A). Diese Dreiheit von Begriffen, die in sich als einer gefaßt werden können, da einer den andern bedingt, bilden die Ursache für die richtige Mischung der Bestandteile und, insofern sie das Gute in sich haben, bilden sie selbst das Gute. Zu bemerken ist der offenbar absichtliche Wechsel in der Reihenfolge der drei Begriffe, wonach bald Maß, bald Schönheit, bald Wahrheit je als erstes, zweites, drittes Glied angeführt sind, und der nur bezweckt, sämtliche drei Begriffe als einen darzustellen.

Hauptbestandteil der Mischung ist demnach die dialektische Bildung, ihr folgen sämtliche empirische Disziplinen und endlich gehört dazu die reine, wahre Lust. Wichtiger aber für die Entscheidung als diese materialen Bestandteile sind die formalen Elemente des gesuchten Gutes, sofern sie die Kriterien bilden, die Mischung zu einer guten zu machen, und die soeben als Maß, Symmetrie und Wahrheit gefunden sind. Nun folgt die Entscheidung, in der gezeigt wird, inwiefern diese drei Merkmale mehr auf die *φρόνησις* passen als auf die *ἡδονή*. Erstens steht die Einsicht und Vernunft der Wahrheit so nahe, daß man sie für ein und dasselbe halten könnte, sicher ist sie ihr aber am allerähnlichsten; dagegen ist die Lust eitel Windbeutelei (*ἀλαζονέστατον* 65 C); den heftigsten Lustgefühlen, verzeihen die Götter sogar große Vergehungen, wie den Meineid, eben weil ihnen gleich unmündigen Kindern der Verstand fehlt. Zweitens gibt es nichts Maßvolleres als die Vernunft, da sie das *πέρας* in sich hat, während andererseits der Lust und der

[13]) Wir fassen hier *ἀλήθεια* nicht im Sinne von Reinheit-Freisein von allen fremden Bestandteilen, wie dies Schneider (Ideenlehre S. 208 ff.) tut, sondern mit Hoffmann (Platons Philebus, Progr. Offenburg 1888 S. 15 ff.) im Sinne von wahrer Existenz.

Begierde an sich kein Maß zukommt und gerade die größten und heftigsten Lüste und Begierden das Maßloseste sind, was sich denken läßt (*ἀμετρότατον ἁπάντων*). Denn alles Maß, das die reinen Lüste in sich haben, wird ihnen ja erst durch Vernunft und Einsicht mitgeteilt. Endlich hat drittens die Vernunft und die Einsicht auch größeren Anteil an der Schönheit. Noch nie hat sich jemand die Vernunft weder im Wachen noch im Schlafen als häßlich und schändlich vorgestellt, wogegen uns die Lüste, je größer und intensiver sie sind, um so häßlicher und naturwidriger erscheinen, so daß wir uns ihrer schämen und sie gern mit Stillschweigen übergehen. Diese drei Merkmale, Wahrheit, Maß, Schönheit, die das Gute kennzeichnen, treffen demnach für die Einsicht zu, während sich das für die Lust nicht sagen läßt.

Nachdem Sokrates dargelegt, daß die menschliche Glückseligkeit ein Leben voll Lust und Einsicht sei, war er dazu übergegangen, nachzuweisen, welcher von beiden nun der zweite Preis (61 A) zukomme, ob der Lust oder der Einsicht. Mehrere Male hatte er gezeigt, daß der Einsicht der Vorrang zukomme. Erstens gehört die Lust zum Unbegrenzten und Maßlosen, die Einsicht und Vernunft aber, welche der Lust erst Ordnung und Maß mitteilen, zum Maßvollen. Der menschliche *νοῦς* ist dem göttlichen verwandt, mithin weit schöner als die Lüste, welche als ein Werdendes und Vergehendes, im ewigen Wechsel Begriffenes mit dem Wesen des Guten nicht harmonieren. Ferner waren von den Lustgefühlen sehr viele als mit Unlust vermischt, somit als falsch und als dem menschlichen Leben schädlich erklärt worden, von den Kenntnissen (den Produkten der Einsicht) aber hatten sich sogar die weniger reinen dem praktischen Leben als nützlich und notwendig erwiesen, so daß Sokrates mit Recht für das menschliche Leben die Kenntnis aller Künste und Wissenschaften forderte, von den Lüsten aber nur die reinen und wahren für geeignet zur Mischung befand. Zuletzt hatte er bewiesen, daß gerade die heftigsten Lüste den drei Kriterien des Guten widersprechen, während die Kenntnisse mit denselben sich als sehr eng zusammenhängend ergaben. Auch aus diesem Grunde entschließt er sich, in dem Rangstreit zwischen beiden der Einsicht und den Wissenschaften den zweiten Preis, den Vorrang vor den Lüsten, selbst vor den reinen und wahren, zuzugestehen. Damit hat Sokrates dem Protarch gegenüber den Beweis erbracht, daß in dem besten Leben, dem *μικτὸς βίος*, Vernunft und Einsicht vor der Lust den zweiten Preis erhalten muß.

Gewissermaßen als Abschluß der ganzen Abhandlung fügt Plato nun noch eine Gütertafel hinzu, in der er die Stufen des höchsten Gutes in bezug auf ihren Wert angibt. Die ganze Anlage dieser berühmten Gütertafel im Philebus ist aber so kurz und unbestimmt, daß sie zu sehr verschiedenen Auffassungen geführt hat und nicht ohne Schuld Platons dazu führen mußte.

Als erste Stufe in dieser Stufenleiter der höchsten Güter führt er an, was im Bereich des Maßes, des Angemessenen, Rechtzeitigen und allem, was dem ähnlich die ewige Natur an sich hat, gehört (*πρῶτον μέν πῃ περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν, τὴν ἀΐδιον ᾑρῆσθαι φύσιν*);

als zweite das Ebenmäßige, Schöne, Vollkommene, sich selbst Genügende und alles, was zu dieser Gattung gehört (*περὶ τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τέλεον καὶ ἱκανόν*);

als dritte Vernunft und Einsicht (*νοῦς καὶ φρόνησις*);

als vierte die Wissenschaften, die praktischen Künste, die richtigen Vorstellungen, also das gesamte Gebiet der Erkenntnistätigkeit;

als fünfte endlich die schmerzlosen (reinen und wahren) Lüste, die ἡδοναὶ ἄλυποι (66 A—C).

Zunächst teilen sich die Ansichten darin, daß die einen glauben, Plato habe hier in den fünf Stufen des höchsten Glückes nur von der menschlichen Glückseligkeit gesprochen,[14]) während andere annehmen, daß sich das höchste Gut, dessen Bestandteile hier der Reihe nach aufgezählt sind, nach Plato nicht nur auf das rein menschliche Gut, wie es eben im Menschenleben offen an den Tag tritt, beschränke, sondern daß darin auch höhere, ideale, göttliche Momente, das höchste Gut an sich, aufgenommen sind.[15]) Wenn auch das hier geschilderte Gut im wesentlichen auf die Feststellung des menschlichen Lebensgutes abzielt, wie dies von Anfang an (z. B. schon 11 B πᾶσι ζῴοις und öfters) betont wird, so geht doch aus den Worten (τί ποτε ἔν τε ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθόν 64 A und C) deutlich genug hervor, daß Plato dabei doch auch an das absolute Gute denkt und seine Geltung nicht bloß auf die Glückseligkeit des menschlichen Lebens beschränkt wissen will.

Eine zweite Verschiedenheit der Ansichten besteht darin, daß, während im allgemeinen die drei ersten Stufen als die idealen Güter, d. h. als die drei oben erwähnten Merkmale des absolut höchsten Gutes, und die vierte und fünfte Stufe als die Güter der für das Menschenleben für recht befundenen Mischung aus Einsicht und Lust aufgefaßt werden, Trendelenburg (p. 16 sqq. und p. 25) und andere[16]) sich nur die beiden ersten Stufen als die idealen Güter vorstellen, dagegen die drei letzten als die einzelnen Bestandteile der Mischung. Dabei sind diese der Ansicht, daß unter der ersten Stufe nur das höchste Gut an sich, die Idee des höchsten Gutes, das höchste Gut in seiner höchsten denkbaren Stufe verstanden sein soll.

Da nun bei Plato von dieser obersten aller Ideen, der des höchsten Gutes, oftmals Ähnliches ausgesagt wird wie von der Gottheit, so lag es nahe, das Gute mit Gott zu

---

[14]) Dieser Ansicht neigen im allgemeinen zu: Baumgarten-Crusius (de Phil. Plat. p. 14, 50 sqq.), Stallbaum (2. Aufl. Gotha 1842 proleg. p. 23, S. 72 ff. und öfter), Ritter (Gesch. d. Philos. II. 463 ff.), Wehrmann, de summi boni doctrina 1843 p. 90 sq.), Wenkel (Platons Lehre über das höchste Gut 1857 S. 22), Küster (Platons Ansichten vom Wesen und Werte der Lust 1868 S. 30 f.). Vgl. auch Anton (Platons Lehre von der Lust 1858 S. 237), Dieck (Untersuchungen zur Platon. Ideenlehre, Progr. Pforta 1876 S. 33); ferner Zeller (Philos. d. Griechen II. S. 281 f. u. S. 559 ff.).

[15]) So besonders Trendelenburg (de Philebi consilio 1837 p. 16 sqq.), Hermann (Gesch. u. Syst. d. Platon. Philos. 1839), Schleiermacher (S. 88), Steinhart, der (S. 598) den Grundgedanken des Dialogs „in der Idee des höchsten Gutes, insofern es als absolut höchster Zweck alles Daseins und als Prinzip des Maßes, wie in der ganzen Natur, so auch in der menschlichen Seele die Unbegrenztheit des Mannigfaltigen durch die Einheit des Maßes begrenzt und beherrscht und daher auch dem sittlichen Leben der Einzelnen die Aufgabe stellt, im Wollen und Handeln dieselbe Herrschaft des Begrenzenden über das Unbegrenzte, die das Gesetz der Welt ist, in möglichster Reinheit darzustellen" erblickt, Hirzel (de bonis in Philebo enumeratis 1868 p. 47 sqq. u. p. 60 sqq.). Vgl. ferner Susemihl (genet. Entw. II. S. 52 ff. und Gütertafel am Schluß des Philebus), Michelis (die Geschichte Platons in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit, Münster 1859, S. 87), Stein (sieben Bücher zur Geschichte Platons 1862 S. 193 ff.), Hoffmann S. 16, Natorp S. 330 u. a.

[16]) Vgl. Hirzel, Susemihl (II, 52), Stein (195); ferner Schneider (Ideenlehre S. 217 ff., Versuch einer genetischen Entwicklung S. 25), Rettig (αἰτία im Philebus, S. 23 ff.), der sich die αἰτία als wirkende Ursache, als bewegende Gotteskraft denkt, Hoffmann (S. 19 ff.).

identifizieren. Diese Auffassung wird abgesehen von den Neuplatonikern unter den Neueren besonders vertreten von Stumpf (Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten, Halle 1869). Nach einer Betrachtung derjenigen Dialoge, in denen von der Idee des Guten und Gott die Rede ist, kommt Stumpf schließlich zu dem Resultat vollständiger Identität (S. 75—84); er sagt (S. 85): „Da Gott die Eigenschaft gut zugeschrieben wird, muß Gott und das Gute identisch sein, und der Satz: Gott ist gut bedeutet nichts anderes als der: Gott ist die Idee des Guten.“[17]) Wenn aber Zeller glaubt, Plato habe es mit der Identifizierung leicht genommen, so will das nicht recht einleuchten. Zeller schreibt (Philos. d. Griech. S. 601): Das Verhältnis seines Gottes zur Idee untersuchte Plato nicht genauer, sondern beruhigte sich bei dem allgemeinen Gedanken, daß beide dasselbe besagen, daß die Ideen das wahrhaft Göttliche seien und daß die höchste Idee mit der höchsten Gottheit zusammenfalle. Nach dieser Ansicht Zellers müßte man annehmen, daß sich Plato unter den niederen Ideen niedere Gottheiten gedacht habe, über denen die höchste Idee, die Idee des Guten, als die höchste Gottheit stehe. Als oberstes Prinzip gilt ja Plato die Gottheit, der vernünftige Gottesgeist (28 E *νοῦς ἀεὶ τοῦ παντὸς ἄρχει*). Zeller selbst sagt, daß Plato oft von der Gottheit als persönlichem Gott rede und führt Beispiele dafür an (S. 580, 2). Es ist denkbar, daß sich Plato einer Identität des persönlichen Gottes und der Idee des Guten gewiß war, sicherer und wahrscheinlicher aber ist, daß ihm die Identität noch nicht feststand, daß er eine Identifizierung zwar dunkel geahnt und angestrebt, aber noch nicht völlig erreicht hat. Die Annahme Tietzels (Platons Idee des Guten und der Gottesbegriff, Progr. Wetzlar 1894), der (S. 13) schreibt: „Nirgends hat sich Plato über das Verhältnis zu Gott unzweideutig ausgedrückt, nirgends die Idee des Guten offenkundig als Gott bezeichnet. Warum er dies nicht getan hat, ist schwer zu sagen. Es scheint beinahe, als ob er aus Furcht, einen neuen, über alles Denken erhabenen Gottesbegriff aufzustellen und damit das Schicksal des Sokrates zu teilen, jene ungenauen und geheimnisvollen Ausdrücke über das höchste Wesen gewählt habe; denn daß er sich nicht im klaren darüber gewesen sei, dürfen wir nicht annehmen“ ist eines Plato unwürdig und nicht recht wahrscheinlich.[18]) Wäre Plato zu einer klaren Anschauung gekommen, den persönlichen Gott und die Idee des Guten für identisch zu halten, wäre es da nicht höchst auffallend, daß er die Identität nirgends klar und deutlich ausgesprochen hat, sollte da nicht die Neuheit der Lehre, im Gegensatz zu dem alten Götterglauben die Idee des Guten als Gottheit anzusehen, für ihn ein Grund mehr gewesen sein, diese seine religiöse Überzeugung möglichst oft und recht stark hervorzuheben? Somit bleibt nichts anderes übrig als anzunehmen, Plato hat zwar in seiner Idee des Guten die neue Gottheit geahnt, hat sich aber zu der sicheren Überzeugung, darin den persönlichen Gott zu finden, nicht durchgerungen.[19])

Doch kehren wir zurück zur Gütertafel und zur Annahme Trendelenburgs und seiner Anhänger, die unter der ersten Stufe des Kanons das höchste Gut an sich verstanden wissen wollen. Die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht nun nach ihrer-

---

[17]) Vgl. dazu Dieck S. 34 u. 40.

[18]) Vergl. auch Schwarz, die Platonische Idee des Guten, Progr. Rinteln 1904.

[19]) Vgl. was Natorp dazu über das Prinzip des Grundes äußert (S. 310 ff.). Er faßt seine Ansicht folgendermaßen zusammen (S. 315): „Sagt man also, die Idee des Guten, folglich auch das vierte Prinzip im Philebus bedeute für Plato die Gottheit, so kann man das nur in dem Sinne gelten lassen, daß Plato sich

Ansicht darin, sein Leben dieser Idee des höchsten Gutes anzupassen. Weil ihm das höchte Gut an sich stets vor Augen schwebt, er ihm stets nacheifert, hat Plato nach ihrer Ansicht die Idee des höchsten Gutes als die erste Stufe der menschlichen Glückseligkeit hingestellt. Das Streben des Menschen ist ja nun aber, diese Idee des höchsten Gutes in sich zu verwirklichen. Dies von der Idee des höchsten Gutes durchdrungene Leben soll die zweite Stufe darstellen. In diesem Sinne erblickt z. B. Trendelenburg darin alles das, was nach dem Vorbild des Guten entstanden ist (p. 24), ähnlich Stein das, was im Zeitlichen die höchste, ewige, sittliche Norm bildet (S. 200).[20] Und weil das höchste im Leben erreichbare Gut ein Abbild der Idee des Guten ist, sind die beiden ersten Stufen mit ähnlichen Ausdrücken bezeichnet worden. Im Gegensatz zu diesen beiden ersten Stufen bilden nun die drei folgenden Stufen nach ihrer Ansicht die materialen Elemente der Mischung. Das sind drittens Verstand und Einsicht, durch die die Mischung das Gute in sich wahren soll, viertens und fünftens die Kenntnisse und reinen Genüsse.

Im Gegensatz zu Trendelenburg und seiner Anhänger ist die allgemeine Anschauung aber die, daß unter den drei ersten Stufen die idealen Güter der Mischung zu verstehen sind. Soviel steht wohl fest, daß in der obersten Stufe die Idee des Guten, die Plato als das Höchste galt, steckt. Am richtigsten ist es daher wohl anzunehmen, daß die drei obersten Stufen zusammen genommen, als Dreieinheit gefaßt, die Idee des höchsten Gutes darstellen und daß in ihnen die drei früher genannten Merkmale des höchsten Gutes bezeichnet werden sollen. Dann ist die erste Stufe das Maß, die zweite Symmetrie und Schönheit, die dritte Vernunft und Einsicht, d. h. Wahrheit. Wie wir oben gesehen haben, wird ja durch *νοῦς* und *φρόνησις* die Wahrheit des Maßes und der Schönheit bewirkt. Ist diese Annahme richtig, entsprechen die drei ersten Stufen den Kriterien des Guten, so erledigt sich damit zugleich die Frage, warum die *ἀλήθεια* in der Gütertafel fehlt. Die beiden letzten Stufen endlich bilden dann als die nebensächlichen Güter die eigentlichen, die materialen Bestandteile der Mischung: das sind die exakten Wissenschaften und technischen Fertigkeiten, allen voran die Dialektik und die reine Mathematik, und zum Schluß die reinen Freuden.[21])

---

den Weltbildner Zeus der ihm überlieferten Religion nach den Prinzipien seiner Philosophie also deutet, und in dieser Personifikation dem einmal unbesieglichen poetischen Hang seiner Darstellung vielmehr als seiner philosophischen Denkweise nachgibt, ohne aber damit von dem streng logischen Sinn und der streng logischen Begründung seiner Aufstellungen nur das geringste preisgeben zu wollen. Nicht die Idee des Guten wird Gott, sondern Gott wird die Idee des Guten. Daß dieser Gott etwas Dinghaftes, eine konkrete Gestalt sein solle, dafür fehlt jeder Beweis, ja überhaupt jeder greifbare Anhalt. Plato hat vor Metaphern keine Scheu; aber er unterscheidet stets, er hat gerade in Hinsicht der Idee des Guten im Staat sehr bestimmt unterschieden zwischen dem Gleichnis und seinem schlichten logischen Sinn. Ein solcher Fanatiker der Methode hätte doch irgend einmal in seinem Leben das Bedürfnis fühlen müssen, von diesem angeblich letzten Prinzip seiner Philosophie, der göttlichen Substanz, eine Art methodischer Rechenschaft oder irgend welche nüchterne begriffliche Erklärung zu geben, statt daß er von etwas dergleichen stets nur in Metaphern spricht, sobald aber die methodische Rechenschaft wieder in ihre Rechte tritt, nur von der Idee oder dem Bestimmenden, dem Prinzip des Logischen, mit einem Wort von Methode und wieder von Methode und nichts als Methode zu sagen weiß."

[20]) Vgl. Susemihl, Gütertafel S. 93 ff.

[21]) Zwischen der ersten und zweiten und ebenso zwischen der dritten und vierten Stufe sucht Hoffmann (S. 21) Gegensätze zu konstruieren. Wie sich die erste und zweite Gruppe verhält wie Begriff

Damit sind die Rangstufen des höchsten Gutes abgeschlossen. Eine sechste Stufe deutet Sokrates nur an; er begreift darunter die heftigen und unmäßigen Lüste und Begierden. Diese aber nimmt er in die Gütertafel nicht auf. Sie sind zu meiden, mögen auch die Ochsen, die Pferde und all die andern unvernünftigen Tiere ihnen nachjagen, mag auch die unvernünftige Menge den Tieren gleichwie die Wahrsager den Vögeln Glauben schenken und die Lüste für das höchste Lebensgut halten und sich in ihrem Genuß wohl fühlen (67 B).

Somit hat Plato in seinem Dialog Philebus nachgewiesen, daß weder die Ansicht des Antisthenes und der kynischen Schule noch die des Aristipp und der kyrenaischen Schule richtig ist. Obwohl nämlich Sokrates gegenüber dem Protarch, der im Namen des Philebus als Anhänger des Aristipp die Lust vertritt, für Antisthenes Partei nimmt, so folgt er diesem doch nicht blindlings, sondern gibt ihm nur insofern den Vorzug vor Aristipp, als er die Einsicht und Vernunft für weit besser und wünschenswerter hält als die Lust. Bei Untersuchung der Frage, was ist das höchste Gut, stellt er sich somit über den Standpunkt der beiden Lehren, er betrachtet sowohl Aristipp als auch den Antisthenes, da sie ein einzelnes Element aus dem Menschenleben herausgriffen, um es einseitig zum höchsten Lebensprinzip zu machen, beide als Gegner. Er hat eine idealere Auffassung von dem höchsten Gut des menschlichen Lebens als diese beiden. Schon von Anfang an weist er in seiner Erörterung darauf hin, daß es vielleicht noch ein höheres Gut gebe als die Einsicht, und in bezug darauf stellt er als Thema des Dialogs die beiden Fragen auf: 1) ist Lust oder Einsicht das höchste Gut für den Menschen oder, wenn keins von beiden, welches ist es dann? 2) ist es ein anderes, ist dann die Lust oder die Einsicht diesem höchsten Gut verwandter, d. h. wem von beiden gehört dann der zweite Preis, der Lust oder der Einsicht? In Beantwortung der ersten Frage kommt er schließlich zu dem Ergebnis, daß weder *ἡδονή* noch *νοῦς* und *φρόνησις*, jedes für sich allein, die Eigenschaften des höchsten Gutes in sich enthalte, daher keins von beiden für sich allein das höchste Gut sein könne. Im weiteren Verlauf des Gesprächs weist er dann zunächst in feiner Dialektik darauf hin, daß man bei Bestimmung des höchsten Gutes, das, wie sich nunmehr herausgestellt habe, in einer harmonischen Vereinigung von Lust und Einsicht zu suchen sei, diese beiden Begriffe nicht schlechthin jeden als einen Begriff auffassen dürfe, vielmehr müsse man von beiden die verschiedenen

---

zur Sinnlichkeit (d. h. in Trendelenburgs Auffassung wie das reine Gute an sich zum angewandten Guten im menschlichen Leben), so bilden *νοῦς* und *φρόνησις* die reine im Gegensatz zu den *ἐπιστῆμαι* und *τέχναι* die angewandte, die praktische Vernunft. Ähnlich haben sich schon vor ihm ausgedrückt Schleiermacher (II, 3, 133), Trendelenburg (p. 24 sqq.), Susemihl (Genet. Entw. II, 53 ff. und Gütertafel S. 94), Schneider (Ideenlehre S. 218): *νοῦς* Erkenntniskraft, Theorie und *φρόνησις* die Erkenntnis selbst, die Praxis.

Auch ist von Stallbaum (proleg. p. 81) u. a. der Versuch gemacht, die vier Kategorien des Seins auf die fünf Stufen der Gütertafel zu übertragen. Richtig bemerkt dazu Hoffmann (S. 22), daß dies höchstens in der Weise geschehen könnte, daß man die erste Stufe, das Maß und das Maßvolle, als *αἰτία* und die zweite, Gleichmaß und Schönheit, als *συμμισγόμενον* auffassen könne, eine Subsumption auch der drei letzten Stufen nicht möglich sei. Allerdings hätte Plato, führt Hoffmann weiter aus, sein höchstes Gut dem Rahmen des Kategorienschemas sehr leicht anpassen können, er hätte in der Gütertafel nur die vierte weglassen sollen. Dann hätte das Maß dem *αἴτιον*, Schönheit und Harmonie dem *συμμισγόμενον*, Vernunft dem *πέρας*, reine Lust dem *ἄπειρον* entsprochen.

Gattungen und Arten aufsuchen, um daraufhin entscheiden zu können, welche Arten innerhalb beider Einheiten in das gemischte (beste) Leben aufgenommen werden dürfen. In seiner Polemik gegen die hedonistische Auffassung der Kyrenaiker weist er dabei mit psychologischen Gründen nach, daß die Lust etwas Transitorisches sei, daß, wenn das Genußleben das einzige, ja höchste Lebensprinzip sein solle, es weiter nichts sei als ein ewiges Begehren und Genießen, Wiederbegehren und Wiedergenießen. Zu bemerken ist dabei allerdings, daß die Definition der Lust als des Bewußtseins der wiederhergestellten Harmonie der leiblichen und seelischen Kräfte zu eng gezogen ist; es fehlt eine Menge solcher Freuden, die der vorhergehenden Unlust (Disharmonie) entbehren. Ausgeschlossen bleiben z. B. die sportlichen Vergnügungen, die Freuden des geselligen Verkehrs, unerwähnt bleibt auch der Hinweis darauf, daß die Freude die naturgemäße Erholung nach getaner Arbeit ist. Auffallend ist ferner, daß er von den seelischen Lust- und Unlustgefühlen nur Zorn, Furcht, Sehnsucht, Wehmut, Liebespein, Eifersucht und Neid erwähnt, Liebe und Haß, Sympathie und Antipathie, Bewunderung, Begeisterung, Kleinmut, Scham und andere dagegen ganz übergeht. Dadurch bleiben aber viele ethische Folgen der Lust unberücksichtigt, und doch wäre es interessant zu erfahren, welche Handlungen, seien es gute oder schlechte, daraus hervorgehen. Auch finden wir an keiner Stelle eine Andeutung über den Einfluß der reinen Freuden, nur die sittlichen oder unsittlichen Folgen der vermischten Lustgefühle werden in eingehender, geradezu meisterhafter Weise besprochen.[22]) Richtig ist der Hinweis, daß Lust ohne Einsicht gar nicht zum Bewußtsein gelangen, somit ein Leben der bloßen *ἡδονή* überhaupt nicht das höchste Gut sein kann. Andererseits hält er aber auch ein Leben der bloßen Vernunft ohne alle Gefühle der Lust und Unlust für den Menschen wenigstens nicht für begehrenswert. Dem Antisthenes und seinen Anhängern, die das Heil einzig und allein in einem Leben voller Bedürfnislosigkeit setzten, macht er den Vorwurf, daß sie ein allzu mürrisches und verdrießliches Wesen (*δυσχέρεια* 44 C) zeigten. Vielmehr besteht — und das ist der positive Kern des Gesprächs — die menschliche Glückseligkeit in einer harmonischen Vereinigung von Vernunfttätigkeit und reinen, ethischen, ästhetischen Freuden, einer Vereinigung, in der allerdings die sinnliche Denkungsweise nicht die Herrschaft erlangen darf über den Geist, über die vernünftige, auf Wissen gegründete Tugend. Mögen demnach immerhin in der Darstellung von dem Gehalt des besten Menschenlebens in dem Dialog Philebus im einzelnen sich manche Mängel und Unrichtigkeiten vorfinden, im allgemeinen hat doch Plato, dieser bedeutende Geist des Altertums, einer der tiefsinnigsten Denker der Menschheit überhaupt, in ihm ethische Fragen in einer Weise behandelt, daß sie nicht bloß für die Griechenwelt seiner Zeit von Interesse gewesen sind.

[22]) Vgl. Köstlin S. 418 und Gröger (Über den Begriff und das Wesen der Lust bei Plato. Progr. Mähr. Weißkirchen 1892 S. 20).

Karl Harth.